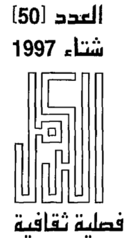

الكرمل
فصلية ثقافية
50
شتاء 1997





رئيس التحرير:

محمود درويش

تصدر عن :مؤسسة الكرمل الثقافية

رام الله – فلسطين

ص. ب: ١٨٨٧ هاتف – فاكس :٠٢/٩٩٨٧٣٧٤

E - Mail : Carmel @ Carmel. ORG

مكتب القاهرة :(بواسطة دار الفتى العربي ٩ شارع مديرية التحرير ـالقاهرة)

هاتف – فاكس : ٣٥٥٠٥٦٤ـ٣٥٥٧٦٣٤

باريس : mr. S. Hadidi
17, avenue Georges DUHAMEL
94000 CRETEIL
FRANCE

الاشتراكات السنوية : ٦٠ دولاراً للأفراد، ١٢٠ دولاراً للمؤسسات
(بما فيها نفقات البريد)

الإخراج الفني :حسني رضوان

التنضيد والانتاج: مؤسسة « الايام » ـ رام الله

الطباعة: مطبعة متروبول – القاهرة

التوزيع: مؤسسة الأهرام – القاهرة

لمجلة «الكرمل»، إذاً، عودتان:
عودةٌ إلى الصدور،
وعودة إلى جزء من بلادها، تطلُّ منه على اسمها.
بعد رحلة طويلةٍ من بيروت إلى نيقوسيا، دامت خمسة عشر عاماً، وتخللتها ثلاث سنوات من الإختفاء في سرداب الحيرة والإنتظار، تجد «الكرمل» مكاناً لها وعنواناً على أرض هويتها.
من هذا المكان، من رام الله، ومن بُعدها العربي الفسيح - القاهرة، ستحاول «الكرمل» أن تحقق ولادتها الثالثة، من سلالتها الثقافية ذاتها، الوطنية والقومية والإنسانية، في علاقة تكامل وحوار خصب بين هذه الأبعاد الثلاثة المكونة لهويتنا الثقافية.
لن ننطلق من البداية... سنستمر في محاولتنا المتواضعة، كما يفعل أي مشروع ثقافي مرتبط بمشروع الحرية والتحرّر. سنروي روايتنا بلساننا، سنكتب حبكتنا التاريخية وعلاقتنا بالمكان، وسنكتب ذاكرة المكان ومكان الذاكرة، ونعبّر عن تجربتنا الإنسانية، في سياقها التاريخي، وفي جدلية العلاقة بين الجماعة والفرد، وعلاقة الذات بالآخر، الذي نطمح إلى أن نقرأه ونساجله من منظور ثقافي مختلف.
سنطرح أسئلتنا الفكرية والإبداعية عن أنفسنا على أنفسنا وعلى الكتابة، في محاولة لأن نجد متسعاً للتحرّر الذاتي، الأدبي، القادر على الإنخراط أكثر في مهنة الأدب: مساءلة المأزق الإنساني، دون أن نضع شهادتنا على شرطنا التاريخي، وتعبيرنا عن المسألة الوطنية في علاقة سلبية مع المسألة الأدبية. فمن هذه الجدلية... من ذكاء إدراكها الإبداعي، الشخصي، تتثقّف السليقة، وتسري المعرفة في لغة الحواس، ويشف التقارب والتجاذب بين الخاص والعام، وبين النسبي والمطلق...
نطمح إلى أن نكون أكثر من منبر، أن نكون ورشة عمل ثقافية، نتبادل فيها الخبرات والحوار الديموقراطي، والتفكير المشترك بحياتنا ومصيرنا، كما هما عليه الآن، وكما نريدهما أن يكونا، على هذا المنعطف التاريخي الذي قد يتطلّب منّا صياغة إبداعية لطريقة التفكير الجديد في الواقع الجديد، مع تعميق الوعي بمبادىء الحريّة والعدالة والمشترك الإنساني، والإيمان بالسلام الذي يحترم حقوق الشعوب، ويحترم حقوق الإنسان.

فلنحاول معاً !

الفهرست

الافتتاحية

البحث عن الطبيعي في ... اللاطبيعي | **محمود درويش** | ٨ - ١٢

الملف

تشريح معجزة | **أندريه برنك** | ١٣ - ٢٢
في الهوية الثقافية الفلسطينية | **فيصل دراج** | ٢٣ - ٤٤
في الذاكرة والتاريخ | **عزمي بشارة** | ٤٥ - ٥١
فرانزفانون : نبي العنف؟شاعر العالم ؟ | **صبحي حديدي** | ٥٢ - ٦٤
من الهوية إلى الاختلاف : سياسة دريدا | **كاظم جهاد** | ٦٥ - ٧٩
مشكلة الهوية في الفلسفة الغربية | **يوسف سلامة** | ٨٠ - ٩٢

مختارات

فيسوافا شيمبورسكا : ليس للحجر باب | **صبري حافظ** | ٩٣ - ١١٣
الشاعر والعالم | **فيسوافا شيمبورسكا** | ١١٤- ١١٧

شعر

اللوح (اغماءات الكلّي) | **سليم بركات** | ١١٨ - ١٣٢

قضايا

القراءة الأدبية للقرآن : اشكالياتها قديما وحديثا | **نصر حامد ابو زيد** | ١٣٣ - ١٥٥

ذاكرة المكان .. مكان الذاكرة

استراحة في قلب المأساة | **إلياس صنبر** | ١٥٦ - ١٦٦

سيرة ذاتية

هوامش التكوين | **محمد عفيفي مطر** | ١٦٧ - ١٧٩
الفيوضات الممتنعة | **محمد القيسي** | ١٨٠ - ١٨٧

المقالات تعبر عن وجهة نظر كاتبيها

سجال

أ.ب. يهوشواع : ساعدونا على تطبيع العلاقة ... مع أنفسنا ! — **حسن خضر** — ١٨٨ - ٢٠١

دراسة

اللسان المقطوع — **يتسحاق لاؤور** — ٢٠٢ - ٢٣٤

أقواس

التماس التلمس — **سعدي يوسف** — ٢٣٥ - ٢٣٨
الديمقراطية والاستبداد في تناول النصّ الشعري — **مريد البرغوثي** — ٢٣٩ - ٢٤٢
المكان في مكانه — **محمود درويش** — ٢٤٣ - ٢٤٥
أسطح ثقافية ساخنة — **محمد حمزة غنايم** — ٢٤٦ - ٢٥٠
ترجمة جديدة لمسرحية هاملت — **حسين جميل البرغوثي** — ٢٥١ - ٢٥٤
النص الموارَب — **علي الخليلي** — ٢٥٥ - ٢٥٧
فدوى طوقان بين ظلال الكلمات — **ليانة بدر** — ٢٥٨ - ٢٩٩

مكتبة الكرمل — ٢٦١ - ٢٩٩

عبد الله العروي : مفهوم العقل — **محمد جمال باروت**
علي حرب : اوهام النخبة أو نقد المثقف
هشام جعيط : الكوفة - نشأة المدينة الاسلامية — **بوعلي ياسين**
صبري حافظ : أفق الخطاب النقدي — **علي الكردي**
نعّوم تشومسكي : ٥٠١ ، الغزو مستمر — **شمس الدين الكيلاني**
ناصيف نصّار : منطق السلطة
عاموس عوز : اسرائيل ، فلسطين والسلام — **حسن خضر**
كارين آرمسترونغ : القدس مدينة واحدة ، ثلاث عقائد — **صبحي حديدي**
الهوية موضع المساءلة
إيهاب حسن : إشاعات التغيير
هيلين فندلر : أربعة كتب
كلود أولييه : مقتبس عن الذاكرة — **كاظم جهاد**
نجوى بركات : باص الأوادم
نديم غورسيل : رواية الفاتح
ديدال : عدد مزدوج
هابر ماس : القول الفلسفي الحداثي — **عبد الرزاق عيد**
سمير أمين وبرهان غليون : حوار الدين والدولة — **كريم أبو حلاوة**

البحث عن الطبيعي في ... اللاطبيعي

لا أعرفُ، لا أعرفُ تماماً ماذا يعني هذا الاقترابُ الجغرافيُّ من مكان الاسم، لأنّ الغموض المخيِّم على الحدود الفاصلة بين الثنائيات: الليل والنهار، المنفى والوطن، والشعر والنثر، هو من أشدّ أنواعِ الغموضِ كثافةً وشفافيّةً في آن،

بَيْدَ أنّ فضيلة هذا الغموض، هنا والآن، هو أنّهُ قادرٌ على كتابة هجاءٍ أليفٍ لوضوح المنفى، قبل أن يتساءل عمّا إذا كانت هذه اللحظةُ الانتقاليةُ هي لحظةٌ قطيعةٍ بين الخروج والدخول ،

وسيحتاجُ الفردُ ، فينا ، إلى تدريبٍ يوميٍّ خاصٍ على التحرُّر التدريجيِّ من ظلال المعنى الثقيلة، وهي تنتقل من زمنٍ إلى آخر، وعلى التحرُّر أيضاً من مُقارَنات لا تُسْفِرُ عمّا ينفعُ حياتنا العملية المضطربة. فليست الثنائيّات التي تسكننا محدَّدة إلى حدّ تعريف الشيء بعكسه: أن أكون هنا لا يعني أنني لم أعُدْ هناك. وألاّ أكون هناك لا يعني أنني هنا ،

وسيحتاجُ الفردُ فينا أيضاً إلى التأكُّد مِنْ أنّه عثرَ على حواسّه الشخصية، كاملةً وعاملةً كما ينبغي لها أن تعمل، بلا وسَيطٍ أو توسُّط،

كما ستحتاجُ الجماعةُ، في كلِّ فردٍ منّا ، إلى إعادة تنظيمِ زحامها الجديد وعزلتها الجديدة معاً ، وإلى شيءٍ من التخصُّص للتمحُّص بين ما هو عامٌ وما هو خاص،

لا لشيء... إلاّ للتأكُّد من جاهزيتنا لخوض معركة الدخول في طور العاديّ، أو الطبيعي. فهل آن لنا أن نسألَ إنْ كانَ الشفاءُ من الصورة الجاهزة عن أنفسنا ، ومن جرحِ ذاتٍ نَأتْ عن ذاتها ... ممكناً؟

وهل يمكننا أيضاً أن نهبطَ ، سالمينَ ، مِنْ سماءِ الأسطورة إلى ما تيسَّرَ لنا مِنْ أرضِ الاسم والهويّة، من أرضِ الواقع؟ وهلْ في مقدورنا أن نواصلَ مشروع الرحيلِ الملحميّ، في حَمْلَة شعريّة نعرفُ، منذ البداية، مصائرَ رُموزِها سَلَفاً. وأنّ السيِّدة هيلين قد أعيدَتْ، على عُكازَيْن، إلى زوجها منذ النشيد الأول الذي لم نكتبه بعد؟

هذه هي تينةُ البيت، فتفيّأ ظِلّها - تلك هي الأغنيةُ البسيطةُ التي سَيكتُبها العائدُ إلى البيت. أمّا مَنْ لم يتركِ البيتَ أصلاً، لم يذهب ولم يَعُد، فله أغنيةٌ مختلفةٌ وحنينٌ مُقابل إلى استمرار التاريخِ في اللغة، وامتداد اللغةِ في التاريخ.



وسواءٌ أكانت قليلةً أم كثيرةً تلك الجماعاتُ التي رَحَلَتْ وعادَتْ، لتَضْحَكَ أو لتبكي، سيان، فليست تلكَ هي القاعدة. إنَّ اجتيازَ هذا المترِ الترابيِّ، الفاصل بين المنفى والوطن، لقادرٌ على تحويلِ الجسدِ إلى روحٍ في إشراقاتِ الفَرَح. ولكنَّه ليسَ كافياً، بَعْدُ، للاحتفالِ بعيدِ الاستقلال، كما يعلمُ الجميع. كما أنَّ أدواتِ التعبيرِ عن الحريّة ليست هي الحريّة.

ولذا، يَنْقضُّ السؤالُ على السائل:

هل في وُسْعكَ أن تكونَ طبيعياً في واقعٍ غيرِ طبيعيّ؟

لا شيءَ يبدو طبيعياً في هذا المخاض الذي تتبادل فيه البدايات والنهايات لعبة الكراسي. صحيحٌ، أنَّ الحرب انتهت. ولكنَّ السلامَ لم يبدأ. فليسَ من أسماءِ السلامِ الجميلة أن يُضْرَبَ الحصارُ العسكريُّ على مجتمعٍ اختارَ السلامَ جواباً على سؤالهِ الوجوديِّ والوطنيِّ، بعدما أنقذَ هويّتهُ من خطرِ التلاشي في الآخرِ من جهة، ومنْ خطرِ الانغلاقِ أمامَ الآخرِ منْ جهةٍ ثانية.

وليسَ منْ أسماءِ التعايُشِ الجميلة ألاَّ يُسْمَحَ للشعبِ الفلسطينيِّ بتحقيق «التعايُشِ الجغرافيِّ» بين مُدُنه وقُرَاهُ وريفه، بالتعايُشِ مَعَ ذاته، «عقاباً» له على قراءةِ تاريخِ بلاده المعاصر، بطريقةٍ صاغتْ مشروع حياةٍ مشتركةٍ مَعَ الآخَر، على أرضٍ مشتركة، ولغدٍ مشترك.

لا حاجة بِنَا للوقوف طويلاً أمامَ المفارقة التي تدفعُ الضحيّة إلى البحث عن حلٍّ لمشكلتها يتوازى مع البَحث، في الوقت ذاته، عن حلٍّ لمشكلة ضحيّة أُخرى تحوَّلت دولتها إلى جلاّدها. فذلك متروكٌ لكُتّابِ التراجيديّاتِ الكُبْرى، إذا كان لها مكانٌ في هذا الزمان.

لكنَّ الضحيّة، فينا، وقد ضاقتْ ذرعاً بمكانتها وبحاجتها إلى البطولة، تُدْركُ أنّها لن تنتقلَ إلى سجالها مع نفسها، ومع الآخَر، لإنجازِ مكانةِ العاديِّ، إلاّ بفضلِ التاريخ، على الرغمِ من أنّها ضحيّةُ التاريخ!،

وتُدركُ أنَّ حاجتها المُلحَّة إلى البحث في هويّتها، والبحث عن هويّتها، ليست ناجمةً عن رغبةٍ في التحديقِ النرجسيِّ في الصورة، أو الانزواءِ في الصَدَفة، أو

الإفراط في الافتتان بالخصائص، بقدر ما هي شكلٌ من أشكال استراتيجيات الدفاع عن النفس أمامَ سياسة النفي والإلغاء، في الطريق الطويل من الصراع الوطنيّ على الهويّة إلى تحقُّقها في حياةٍ طبيعية... تأذنُ للإبداع الحُرّ بجماليّات الصراع مَعَ الهويّة، إذا شاء. إذْ يُعَبِّرُ هذا الصراع عن أقصى درجات الحُريّة والانتماء، حينَ يُصبحُ في مقدور الثقافة أن تُحاكمَ ذاتها وتُنَشِّط أسئلتها المرجأة التي تمسُّ بعض مُحَرَّمات مجتمعها، كأنْ يتعرَّضُ الوطنُ نفسُهُ إلى السُخرية، عندما يتحرَّرُ هو والسخريةَ معاً من حالة الطوارىء!

من حصارٍ إلى حصار، تُحْرَمُ التأمُّلاتُ من حريّة الحركة واختراق النَمَط، ما دامت حبيسة انخراطها في سؤال العيش، وسؤال البقاء، وحاجات الإنسان الأوليّة إلى خبزٍ ومأوى وعَلَمٍ ونشيدٍ وشرطة. وهكذا يتجلّى سؤالُ البحث عن العاديّ والطبيعيّ بصفته سؤالَ البحث عن معجزةٍ جديدة، وسؤالاً مطروحاً على جماعةٍ لم يتمكّن أفرادها من التأمُّل الطويل في فرديّتهم المستقلّة.

فمنَ المفارقات المميّزة لحياتنا الانتقالية أنّهُ كلّما تطوَّرَ الكلامُ الإجرائيُّ في تفاصيل «عمليّة السلام» كلّما تدهورَ مستوى الأسئلة الكُبْرى، والأسئلة الإنسانيّة الصُغْرى، وتعمَّقَ الإحساس بالاحتلال، وضاقتْ بنا أرضنا المحرَّرة الموضوعة في أقفاص، لا دليلاً على جراحِ السلام، كما قد يظنُّ البعض، بل دليلاً على مدى افتقار عمليّة السلام هذه، كما يصوغُها الجانبُ الإسرائيليُّ حتى الآن، إلى جوهر السلام المتمثّل - على الأقلّ - بوضوح الطريق إلى نوعيّة استقلالنا وكميّة حريّتنا، ودليلاً على أنَّ الخطوة الأولى، إذا ما راوَحَتْ مكانها، ليست كافية لتلخيص مسيرة الآمال التي رافقتها، حينما انتقلَ الاحتلال منْ غُرفة النوم إلى غُرفة الاستقبال.

وهكذا، ما زالَ من السابق لأوَانه الاعتذارُ عن كتابةٍ لم تقفز من سياق شرطها التاريخيّ إلى الميتافيزيقيا من جهة، وعن كتابةٍ لم تؤجّل حداثتها إلى أن تنضج ظروف مجتمعها الموضوعية من جهة أخرى.

وما زالَ منَ السابقِ لأوانه تحريضُ الأحلام الصغيرة على مُحاسبة الأحلام الكبيرة عمَّا فعلت بها لتحرمَها منَ استخدام الملابس الداخليّة أشرعةً لسُفُن الرحيل الشراعيّة، ما دام البحرُ في مثْل هذه السهولة، وما دامَ الملاّحُونَ لا يحلُمونَ بأكثر من زراعة البقدونس في أحواض بيوتهم.

لا، لم يَكُن البحرُ طيِّعاً إلى هذا الحدّ. ولكن لا وظيفة للأحلام الكبيرة، أصلاً، سوى توفير المناخ الملائم لانسياب الأحلام الصغيرة للعاديّ فينا، المحروم ممَّا يُوَفِّرُهُ السلامُ مَعَ الآخر منْ سلامٍ مَعَ النفس القلقة.

لم يحدث ذلك لسببٍ أبسطَ من تعقيدات العلاج النفسيّ، ومنْ مُساءلة الثقافة

عن مدى ابتعادها أو اقترابها منْ حاضرٍ ما أنْ تُسمّيه حتى يَختفي. لم يحدث ذلك لأنَّ السلامَ لم يتحقَّق بعد، ولأنَّ بلادنا ما زالت مُحتَلَّة، على الرغم من الثُقوب المحرَّرة العاجزَة عن تعريف الغابة بشجرة مرسومة، والمُطالبة باستبدال الواقع، كما هو، بصورةِ ما ينبغي أن يكونَ عليه، والمُطالبة أيضاً بمُصالحة التاريخ بالتصفيق له وهو قادمٌ من بعيدٍ... وبالتدرُّب على انتظار المُعجزَة من خُلْوَة الذات إلى ذاتها عند الحاجز، وباعلاء الجحيم، في الواقع، إلى مرتبة النعيم في اللُّغَة.

وإذا لم نَنْجَح في امتحان المُعْجزَة: إذا لم نَنْجَح في تحقيق الاكتفاء الذاتيِّ والطفْرَة الاقتصادية، داخلَ الثَقْب المعزول عن الثَقْب المعزول، وعن المُحيط، وعنْ باطن الأرض، وحافة السَّماء، فما على الشريك الإسرائيليِّ إلاَّ أنْ يُعلنَ: لا تلومُوا غيرَ أنفسكُمْ على أنَّكُم غيرُ جديرين بالاستقلال، لا تلومُوا غيرَ أنفسكُم!

في وُسعنا أنْ نلومَ أنفسنا أيضاً. لمَ لا؟ فمنْ واجبنا أنْ نُتْقنَ فنَّ النقد والنقد الذاتيّ، وأنْ نختلفَ في موضوع الادارة والوزارة والاستعارة والحجاب والقافية وشروط الطاعة وبرامج الإذاعة. ولكنَّ ذلك لا يشمَلْ عدَمَ التمييز بين الاستقلال والاحتلال. فهُنا نقطةُ الالتقاء المركزيَّة بينَ المعارضة والسلطة التي يُنْظَرُ إلى مشروعها السياسيِّ باعتباره مشروعاً مُضاداً للاحتلال، فذلك هو جَوْهرُ شرعيّتها الوطنيّة. بعد ذلك، ومَعَ ذلكَ، نتناقشُ حولَ سلامَة العلاقة بين الإطار والمحتوى، بين الشكل والمعنى، وبين الأداة والفكرة، من منظور الادراك الوطنيِّ العامّ بأنَّ اختيارَ طريق السلام الحقيقيِّ هو اختيارٌ استراتيجيٌّ، لا يَحتملُ التراجُعَ أو الجمودَ الذي يُبشِّرُنا به الطرفُ الإسرائيليُّ بالقول حيناً، وبالفعل دائماً.

لا نستطيعُ الدخولَ في عقل الآخر، لنَفهمَ كيفَ يَفْهَمُ امكانيَّة تحقُّق السلام بالإصرار على الاستحواذ الكُلّي على الأرض والتاريخ، وبالإعلان عن أنّه صاحبهما الوحيد، صناعةً وكتابةً، دون أن يُشْبعَ غريزةَ الحفريات التي لم تُثبت أبداً خُلُوَّ هذا التاريخ وهذه الأرض من السكّان.

إنَّ تحويلَ هذا الهاجس إلى سياسة تُؤَسِّسُ السلامَ على استحضار شبَحٍ من أجل الاحتفال بتغييبه، حقوقاً وشرعيّةً، سيجعلُ المسرحيّة خاليةً من أيّ شيء... عدا افتتان مؤلِّفها بقدرته على الاحتفاظ بتماسك الخُرافة مَعَ ما بعدَ الحداثة... الصهيونية، الأولى خاليةٌ من الشعب الفلسطينيِّ، والثانيةُ مُتحرِّرةٌ من عُقدَة المسألة الفلسطينيّة، التي تمَّ حلُّها دونَ حل.

لا. لا حياةَ طبيعية مَعَ الاحتلال، وتحتَ الاحتلال. ولا حياةَ طبيعية أيضاً مع النفس لمن يواصل الاحتلال. وهذا ما باحَ به الكاتبُ أ. ب. يهوشع حين طالبنا بمساعدته على إقامة علاقة طبيعية مع نفسه المتوتّرة،

نعم، في وُسْعِ الضحيَّة أنْ تُقدِّمَ المعونة الأخلاقية للضميرِ المُعَذَّبِ في مجتمعِ جَلادها ، في حالةٍ واحدةٍ فقط: حين تتمكَّنُ الضحيَّةُ منْ إبداعِ حياتها الطبيعية. ولا يحدُث ذلك إلاَّ بعد الاعتراف بحقِّها في الوجود ، والاعتذار عمَّا لحق بها منْ ظلم، وما يستتبع هذا الاعتذار من اجراءات.

لكننا ما زلنا هناك... في منطقةِ الصراعِ على قراءةِ الماضي : مَنْ ظَلَمَ مَنْ؟ ومَنْ يعتذرُ لِمَنْ؟

إنَّ المَوقفَ الأيديولوجيَّ الإسرائيليَّ في عمليَّة السلامِ التي تُحرِّكُها السُلحَفاةُ، ما زالَ يُمْلي على الفلسطينيينَ شُروطَ بقاءٍ تعكسُ عقليَّةً تاريخيَّةً تَفترضُ أنَّهُمْ، أيْ الفلسطينيين، من فُلُولِ الغُزاة العرب لأرضِ إسرائيلَ، وتُطالبهُم بقراءَةِ تاريخهم ووجُودهم على هذه الأرض باعتبارِه وجوداً غيرَ شرعيٍ.

بينما يتمتَّعُ الموقفُ الحداثيُّ، البراغماتيُّ الإسرائيليُّ بقسْطٍ من التسامُح، ضروريٍّ لتحريك قطارِ السلامِ الإسرائيليِّ - العربيِّ، فيَعْتَرِفُ لهؤلاءِ السكانِ المقيمين على أرضِ يهوداَ والسامرة بحقٍّ الإقامة الطويلة في ضواحي المستوطنات اليهودية...

بهذه المعالجة، يتمكَّنُ الإسرائيليُّ منْ تنظيف ذاكرة الفلسطينيِّ المُشوَّشة، ومنَ الانصراف إلى إقامة العلاقات الطبيعية مَعَ نفسه، دون أن يرتبطَ ذلك بحقِّ الفلسطينيِّ في امتلاك شروط التحرُّرِ والاستقلال، أو حتى الحقوقِ المدنيَّة والمساواة، منْ أجلِ تطبيعِ علاقاته مَعَ نفسه.

لا تنفي الهَوِيَّة الهويَّة. إنَّ ما يُرْبكُ الهويَّة ويُوَتِّرُها هو اشتراطُ تشكُّلها بنفيِ هويَّة الآخر. فإلى متى يجري البحثُ عن الطبيعيِّ في ما هو خارجهُ: في إصرارِ الأيديولوجيِّ الإسرائيليِّ على إقامة حدوده، التي لا حُدودَ لضيقها وسعَتِها، في وُجود الآخر... غير الموجود. وعلى تشكيل صورته، وصوته، وعلاقته مَعَ ذاته - الموضوع، ورَدِّ فعْله الباثلوقي على ما يُريدُ له أن يكون، وأن لا يكون.

أمَّا نحنُ، فما علينا إلاَّ أن نكونَ كما نُريد لنا أن نكون: طبيعيين في حياةٍ طبيعية. تلك هي معركتنا التي نخوضها بكلِّ ما نملكُ منْ شَهْوَةٍ إلى الحريَّة وإلى السلام. ولن نعودَ إلى الوراءِ، لن نعودَ إلى المنفى، إلاَّ ... لمتطلبات النشيد!

محمود درويش

تشريح معجزة

اندريه برينك*

1

في السنوات الأخيرة من القرن العشرين أصبح عالمنا معتاداً على سماع الأخبار السيئة. فمنذ الحرب العالمية الثانية بخاصة، تلك الحرب التي كان متوقعاً أن تكون آخر الحروب، شهدت الانسانية من الظلام القدر نفسه الذي كان باستطاعتها تسبيبه. مخيمات الإبادة الجماعية، والأسلحة النووية، وما حدث في الكونغو وبيافرا وفيتنام: هذه الصور التي تمثل الرعب والدمار، والتي تقوم وسائل الاعلام بنقلها متلهفة الى جمهور المتلقين، عملت على تغيير مفهومنا لما هو «طبيعي». وفي الأزمنة الراهنة عشنا تجارب الصومال والبوسنة ورواندا. وقد أصبحنا نتقبل فكرة أننا، كنوع إنساني، قادرون لا على تدمير أنفسنا فقط، بل على تدمير بقية ما هو موجود على الكوكب الأرضي كذلك.

لكن ما بين حين وآخر يحدث شيء يذكرنا بأننا ما زلنا قادرين على فعل ما هو خيّر - قادرين على التسامح والفهم والشعور بالأمل والتعاطف والحب واجتراح الرؤية. لقد شاهدنا الستار الحديدي يسقط، ورأينا سور برلين يتداعى، كما شهدنا بأعيننا كيف تتحول بعض الأنظمة العسكرية في أمريكا الجنوبية، وبالطرق السلمية، الى الحكم الديمقراطي المدني.

وأنا هنا اليوم لأتفحص معجزة أخرى: نهاية نظام الفصل العنصري في جنوب افريقيا، وهو أمر كان يبدو قبل أقل من عام حلماً أشبه بالمستحيل. ولا تكمن المعجزة فقط في حقيقة كونها قد حدثت بل، وبخاصة، في الطريقة التي حدثت بها. فالبلد الذي كان يمثل، من قبل، بعضاً من أسوأ التجاوزات التي يستطيع البشر ارتكابها - الاضطهاد، والعنف، والتعذيب، والكراهية، والشك بالآخرين، وارتكاب المجازر، ومعاملة قطاع كبير من سكانه معاملة أسوأ من معاملة الحيوانات - يقدم للعالم الآن مثالاً لامكانية التسامح والتعاون والحفاظ على كرامة الانسان وتحقيق الازدهار. وما كان يمثل مجرد شعارات - وقد كان كذلك بالفعل - (مثل «الحرية»، و«العدالة»، و «الحقيقة») يكتسب الآن جوهراً ومعنى جديدين، لا بالنسبة لجنوب افريقيا وحدها بل، ربما، بالنسبة لبقية العالم كذلك.

وبقيادة رجل برهن حقاً أنه أكبر بكثير من الأسطورة، التي أصبح يمثلها، شهدت جنوب أفريقيا انتصار العقل

---

* اندريه برينك: كاتب وروائي جنوب افريقي. من رواياته: «متهيد للرعب»، و «شائعات المطر»، و «فصل أبيض جاف»، و «على العكس تماماً». وقد ألقى هذه الكلمة فى أمستردام خلال شهر تشرين الأول ١٩٩٤.

على قوى الظلام. وما يحدث في بلادي، الآن، هو تحويل لواحد من شعارات ثورة الطلاب والعمال في باريس ١٩٦٨ الى حقيقة على الأرض: حلم الإمساك بتلابيب المعرفة. وقد يكون ما حدث لحظة من اللحظات التاريخية السحرية، التي قال عنها سانتيانا بأن «البشرية تبدأ عندها بالحلم بطريقة مختلفة».

2

مع ذلك فإن على المرء أن يكون أكثر تحديداً في صياغاته. فإذا كان في مقدورنا حقاً أن نطلق على التغيير الذي حدث في جنوب افريقيا وصف «المعجزة»، فإن ذلك لا يعني، بالضرورة، أن ما حدث معجز بالمعنى التقليدي وأمر يتعذر تفسيره، ويستدعي لذلك ما هو فوق طبيعي. فإذا كان ما حدث «غير عادي» لأننا لم نتوقعه ولأنه حدث فجأة، ولأنه أنجز ما بدا من قبل، وإلى لحظة حدوثه، مستحيلاً بالمعايير العملية والعقلية الخالصة، فإنه لا يُعد خارج المألوف والعادي بمعنى انتسابه الى نظام آخر من أنظمة التجربة والادراك العقلي. وبإمكاننا، على الصعيد الواقعي، أن نرى ما حدث تماماً بوصفه انتصاراً للعادي والمألوف.

دعوني أوضح ما أعنيه بإستعادة تلك التجربة الفاصلة في نهاية شهر نيسان هذه السنة. فعلى مدار السنوات الثلاث الماضية، منذ استسلم فردريك دو كليرك مُكرهاً لضغط التاريخ وسمح لحركات التحرير المحظورة بالعمل، وأطلق سراح السجناء، وعبّد الطريق الى المفاوضات، جرى توفير أرضية صالحة للتوصل إلى ازالة الحالات السابقة من سوء الفهم والشك والنوايا السيئة والارادات المريضة، بين أناس وقفوا لقرون، كمستعمرين ومستعمَرين، في مواجهة بعضهم بعضاً. وقد جرى الاتفاق على دستور مؤقت، ودُعي الى إجراء انتخابات ديموقراطية، وشاركت معظم الأحزاب والتجمعات السياسية في البلاد في العملية؛ وقبل أسبوع تقريباً من الانتخابات حُلّ النزاع التاريخي الطويل العنيف بين الحزب الوطني الافريقي، وحزب انكاثا للحرية، الذي يتزعمه بوثيليزي، بصورة غير نهائية. ومع ذلك فإن الوضع في البلاد كان متوتراً عموماً ومشحوناً بالقلق المتزايد. وحتى اليوم الأول من الانتخابات كان هناك شكوك مبررة بأن دوكليرك لم يكن جاداً على الاطلاق في إحداث تغير جذري؛ لقد استسلم، وفي أحسن الأحوال لا عن طيب خاطر بل لما هو محتوم؛ وقد كان، وحتى اللحظة الاخيرة، يمارس ألعاباً سياسية خطيرة، ويعقد صفقات سرية من أجل أن يضمن لنفسه الحصول على قطعة كبيرة من كعكة السلطة. وحتى في منا سبة تقا سم جائزة نوبل للسلام كان مانديلا مجبراً على استنكار موقف دوكليرك.

إذا كان هذا هو الوضع السائد ضمن القيادات، فإن علينا أن نتوقع الأسوأ على صعيد القواعد الجماهيرية. لقد كان العديد من الافريكان (وبسرية أكبر عدد أقل من الإنجليز أيضاً) يتخذون الاحتياطات تحسباً لاندلاع ثورة قيامية؛ واشترت النساء، أو انهن صنعن، ثياباً ليلية لعائلاتهن في حالة اضطرارهم للهرب تحت جنح الظلام؛ أما السيارات فقد ملئت بالوقود؛ كلا الطرفين من اليمين واليسار المتطرف تنبأ بحدوث الكارثة وحصول تخريب وعنف وتدمير للممتلكات على نطاق واسع. آلاف الملايين من الراندات (العملة المحلية في جنوب أفريقيا) هربت إلى خارج البلاد؛ والكثير من المصالح أغلقت أبوابها؛ والأسر أغلقت عليها أبوابها وتحصنت خلفها مستخدمة أنظمة الإنذار والاسلاك الشائكة والكلاب الضارية والخفر المسلحين. وقد تعززت المخاوف المتزايدة بسبب العنف المتصاعد في طول البلاد وعرضها ـ قنابل ومتفجرات فُجّرت على غفلة من الناس، ومهاجمون مُقنعون فتحوا النار على السيارات في الليل، أو أنهم هاجموا البيوت ليلاً بصورة عشوائية وأطلقوا النار على كل شيء يتحرك. طوفان من الفوضى والجموح غير المشروع كان يطوي الارض؛ كنا نرعى ذهنية الحصار التي كانت تغذي كل شيء من النشاط السياسي، الى الدين، الى التعليم، وصولاً الى عملية التسوق اليومي ونوع الأدب الذي ينتجه الكُتّاب. لقد أصبح الشاذ وغير الطبيعي هو المعيار.

بدأت عملية الانتخابات بانفجار قنبلة مدمر في مطار يان سمَتْز الواقع خارج جوهانسبيرغ وذلك في ساعة باكرة من صباح ٢٧ نيسان. وفكرنا أن اسوأ التوقعات قد تحقق بالفعل.

لكن ما إن خفت دوي الانفجار حتى أيقنا أن ذلك كان التشنج الأخير. وفي بقية فترة الانتخابات حل على البلاد سلام غير معهود، فيما كان الملايين من سكان جنوب افريقيا يصطفون خارج مراكز الاقتراع للادلاء بأصواتهم. كان ذلك اكتشافاً حقيقياً: الطبيعة الاعجازية للعادي والمألوف. وما كان بالنسبة لشعوب العالم الحر أرضياً شديد العادية والابتذال، يُعدّ من بين أكثر الافعال اثارة للضجر، ما تمثل بمجرد وضع علامة بجانب اسم الحزب السياسي، تحوّل الى واحدة من التجارب الأكثر خطورة وأهمية. قرونٌ طويلة من عدم المساواة مُحيت عبر اصطفاف السود والسمر والبيض معاً لساعات طويلة، لوضع تلك العلامة إلى جانب اسماء مرشحيهم. وإذا كان علينا نحن أن ننتظر ساعتين، أو ثلاثاً أو أربع لنفعل ذلك، فإن انتظارنا يبدو ضئيل الشأن، إذا ما قورن بالساعات الاربعين أو الخمسين أو الثمانين، التي كان على بعض الناخبين السود أن يقضوها منتظرين دورهم؛ لقد انتظرت البلاد كلها قروناً مجيء هذه اللحظة.

في بيتي كان البستاني هو الذي يلح بالسؤال عن الوقت الذي سنذهب فيه للادلاء بأصواتنا: كانت الساعة السابعة صباحاً. ولأن التلفزيون كان قد بدأ ينقل صوراً لجموع الناخبين المحتشدة في البلاد كلها اقترحت الانتظار الى منتصف النهار، عندما تبدأ الصفوف المحتشدة بالتناقص. لكنه أصر على رأيه ملحاً كل نصف ساعة على السؤال نفسه، «متى نذهب للإدلاء بأصواتنا؟»، الى أن استسلمت في الساعة الحادية عشرة وذهبنا الى مركز الاقتراع. كان علينا الانتظار ست ساعات متواصلة. كانت السماء تمطر طوال الوقت. كنا نتشارك، البستاني وأنا، المظلة نفسها؛ وخلال دقائق انضم الينا عشرة أو اثنا عشر شخصاً ليشاركونا المظلة. وكان من بينهم أحد تلامذتي، الذين علمتهم في السنة الأولى لممارستي مهنة التدريس، وقد نجح في اقناعي، بعد مرور ثلاث ساعات من الانتظار، أن أبدأ في اعطائه بعض الملاحظات ليسجلها على دفتر بحوزته؛ وقد طالت الملاحظات لتصبح محاضرة جامعية كاملة في الهواء الطلق مما جعلنا نجتذب جمهوراً معتبراً خلال فترة الحوار. في الاثناء كانت اشكال متعددة من الحوارات والأحاديث تدور حولنا. رجال أعمال واقعيون، أشخاص متسلقون اجتماعياً، طلاب، عاملون في البلدية، بقالون، متسكعون ومشردون، مضاربون في اعمال التأمين، كنّا سون، عاملون في البنوك، بائعون جوّالون: كنا جميعاً نثرثر بينما الوقت يمر؛ لم نتجادل في السيا سة. تكلمنا عن عائلاتنا، عن الطقس، عن الاشياء الصغيرة في حياتنا اليومية. لم يفصلنا عن بعضنا العرق أو الطبقة. وهكذا تخلّت عنا قرون من سوء الفهم والنزاع. وفي الساعات الست التي تشاركنا فيها الاحساس بالتعب وعدم الراحة والبرد والمطر والجوع، كان ما يهمنا فقط هو وجودنا معاً هناك، ومعرفة ان كل علامة نؤشر بها على الورق ستحمل المعنى نفسه، وسيكون لها القيمة نفسها. لقد أوصلتنا هذه التجربة، رغم كونها عادية ومألوفة، إلى ما فشلت فيه سنوات من التخندق والمعاناة: إلى الشعور بانسانيتنا العمومية المشتركة. وعندما دخلنا، البستاني وأنا، الى مركز الاقتراع معاً، واضعين أيدينا كلٌ على كتفي الآخر للحظة قصيرة، وقبل أن ينظر كل منا بهدوء في عيني الآخر ويتجه إلى صندوقه، كنا نفترض أن لدينا تاريخنا الخاص المشترك.

خلال الأيام التي جرى فيها الاقتراع، وفي أثناء الأسبوع الذي تلا قبل إعلان النتائج النهائية، وردت تقارير عن حدوث تصرفات سيئة وعدم كفاءة واحتيال وتزوير، على مدى واسع مما هدد بدخول البلاد في حرب أهلية. لكن شيئاً من ذلك لم يحدث. وفي أثناء ذلك الاصطخاب العظيم لما يدعوه الافريقيون اوبونتو ubuntu - ذلك التعبير العميق الأساسي عن التعاطف والحنو، والفهم، والمشاركة، والارادة الطيبة، وحب الجار - كنا نتمنى من أعماقنا نجاح التجربة. وقد كُنست الافعال الشاذة من الطريق بالفعل؛ وكانت النتيجة هي ما أملاه علينا التاريخ. الشيء الذي غذّى ذلك وأمده بأسباب الحياة، كان الاعتراف بالتاريخ، لا بوصفه مدّاً عظيماً غير شخصي، يحملنا معه أينما شاء، بل بوصفه كليّة تشترك في صنعها جميع العقول الفردية وانجازاً خاصاً بعدد لا يحصى من النساء والرجال يؤدي الى حدوث التحول الذي يجعلنا «نحلم بطريقة مختلفة».

هناك عَرَضٌ صغير لكنه مهم لهذا كله، هو أن الأفريكان، بعد انتهاء الانتخابات وفي برامج المكالمات الاذاعية المباشرة، بمن فيهم المنتمون الى اليمين، كانوا يشيرون إلى مانديلا بعبارات تحمل الاحترام والتقدير مستعملين كلمة «رئيسنا» - وهو ما لم يكن متخيلاً حدوثه قبل أسابيع قليلة. ويعكس هذا اكتشاف ما هو مشترك بيننا جميعاً أكثر مما يعكس التشديد على ما يفصلنا. لقد استطعنا القبض على اللمحة الخاطفة لما يمكن أن تكون عليه الأشياء: وبعبارات مانديلا التي خاطب بها الكونغرس الاميركي: «إن علينا أن نكون بشراً قادرين على العيش معاً أو لا نكون على الاطلاق»؛ أو كما يقول المثل الافريقي العتيق: «يكون الانسان انساناً عبر الآخرين». لقد قبضنا بأيدينا على هويتنا المشتركة، ونريد أن نجعل هذه الهوية فاعلة.

3

هناك مظهر من مظاهر التجربة مغفل تقريباً في الحوار «الجديد» الدائر في جنوب افريقيا: فإذا كان التغيير الكبير الحاصل من الاضطهاد الى الحرية، من الظلم إلى حكم القانون، من الاستبداد الى الديمقراطية، قد حدث بين عشية وضحاها، فقد يكون هناك مجال للشك بفعالية مثل هذا التغيير الدائمة. ومن المؤكد أن النمر لا يستطيع أن يغير البقع التي تغطي جلده بين ليلة وضحاها. ما يمنح ما حدث فرصة فعلية للنجاح، هو حقيقة أن التغيير لم يُبرز الى الوجود «هوية جنوب افريقية جديدة» أو نوعاً جديداً من الكائنات الانسانية، لكن ازالة العوائق القديمة، وعوامل القمع والمنع والاخضاع، وضعت تحت دائرة الضوء شيئاً كان موجوداً في النفس جنوب الافريقية.

خلال الجزء الأكبر من هذا القرن، وخصوصاً في أثناء السنوات الخمسين التي تسلم فيها الحزب الوطني السلطة منذ عام ١٩٤٨، وترجم فيها ايديولوجيته العرقية، المستوحاة من النازية، الى نظام محكم من القوانين التي يمارس بموجبها الاضطهاد، كانت جنوب افريقيا تُظهر للعالم الوجه الصواني الصلب لسياسة عدم التسامح العرقية. وقد استند هذا، من جهة، الى ايمان بتفوق الانسان الأبيض، ومن جهة أخرى الى احساس بعدم الامان والخوف عبّر عن نفسه، كما يحدث في حالات العصاب الفردي، بالتأكيد العدواني على حقوق الذات والمبالغة في ردود الفعل. لقد أظهرت سيا سة الفصل العنصري ذلك الجانب الخفي القابع في الظل من ذهنية الأفريكان - الذهنية التي تغذّت بحرص وتروٍّ، ومنذ أواخر القرن التا سع عشر، على صيانة أسباب البقاء في مواجهة امبريالية واحدة من القوى العظمى في العالم، أي بريطانيا، التي حاولت بصورة منظمة أن تُلحق الهزيمة بجمهوريات البوير والاستيلاء، بأي ثمن، على الثروات المعدنية التي تقبع في باطن القارة؛ ولكن الحفاظ على أسباب البقاء كان موجهاً، أيضاً، ضد الغالبية العظمى من السكان السود الاصليين الذين هددوا الاستقرار بعاداتهم في العيش، ومثلوا تحدياً، لا لقوة الاقلية البيضاء العسكرية وبراعتها السيا سية فقط، بل لضميرها الاخلاقي. وعلى المرء أن يُذكّر أن سيا سة الفصل العنصري لا تعد نفسها أيديولوجية مدمرة موجهة ضد الآخرين، بل استراتيجية إيجابية للنهوض من رماد حرب البوير - الانجليز واستعادة العزة الوطنية التي حطمتها سيا سات النهب على الصعد العسكرية والسيا سية والاقتصادية.

لكن خلف قناع «الافريكاني القبيح» تختبىء، كما جادلت لسنوات عديدة، هوية أخرى: تشكلت في البوتقة الافريقية. وبلغة عملي الخاص: فإنه خلف مارتن ماينهارت في «شائعات المطر»، الرجل الذي يصبح غنياً وصاحب سلطة، عبر استغلاله القاسي الذي لا يرحم لموارد الأرض والبشر، يكمن بين دوتوا فى «فصل أبيض جاف»، الذي تقوده ثورته الغاضبة، لدى اكتشافه الظلم الذي يقوم عليه النظام، الى المجازفة بحياته الشخصية لكي تظهر الحقيقة. لقد جرى إغفال هذا الافريكاني الأخير - الذي استحق لقب «المولود في افريقيا» - والتعتيم عليه في التاريخ الرسمي للفصل العنصري. لقد كان هذا الرجل، أو المرأة، هو الذي ألهم، مثله مثل الجندي الفرنسي الكذوب سيء السمعة استيان باربييه، أحدث رواياتي المنشورة «على العكس تماماً»، ذلك الرجل الذي تحول ضد المستعمرين - الهولنديين والبريطانيين كذلك - لكي يتماهى مع افريقيا. ويعنى هذا تعلم التغلب على صرامة المناخ

الجديد والتآلف مع الرنين والإيقاع الجديدين ـ في الطقس، والمناخ، والتاريخ، والعالم الاسطوري والاقتصادي ـ للقارة؛ وهو يعني، في الآن نفسه، عدم تعلم لغة المركزية الاوروبية وعدم الاعتراف بها، وتعلم لغة جديدة في التعبير عن التجربة الجديدة برمتها؛ انه يعني البقاء لا على حساب الآخرين، بل معهم وإلى جانبهم. كل هذا أصبح جزءاً من اللاوعي الجمعي للافريكاني، يتقاسمه مع الافريقي الأسود: ذاكرة التجربة الفلاحية للبدوي، الرعوي، القبلي في افريقيا. وقد أصبح الجزء الأكبر من هذه الشخصية التكافلية الخاصة بهذه التجربة المبكرة في افريقيا مغفلاً في معظم المعالجات الراهنة للتاريخ: لكن هذه الشخصية رغم ذلك موجودة وحاضرة كعنصر حقيقي فاعل في تعريف «الافريكاني» الذي يمتلك طاقات قوة كامنة.

لقد كان هناك، عبر القرون، منشقون وخارجون عن الخطاب السائد بُغية الحفاظ على هذه الرؤية حية. وفي أحيان كثيرة دفع هؤلاء الاشخاص ثمن رؤيتهم تلك معاناة وعقاباً وموتاً. بعضهم كانوا غريبي الاطوار مثل العملاق الجامح كونراد بايز، الذي تزوج افريقية سوداء واستقر بين قبائل الهاوسا في بداية القرن التاسع عشر؛ أو الرجل الضاري فردريك بيزويندينهوت الذي أدت مقاومته للاستعمار البريطاني الى تمرد سلاغتيرسنيك عام ١٨١٥؛ وهناك آخرون، مثل اندرياس ستوكينستروم، الذي ينتمي الى الفترة نفسها، كانوا مواطنين متحضرين لطفاء في هذا العالم، دافعوا عن المساواة بين الاعراق، في وقت كانت فيه العرقية جزءاً من الجهاز الأخلاقي للغرب؛ ففي أثناء عصر الفصل العنصري كافح قائد المقاومة برام فيشر، ورجل الله بايرز نودي، والكاتب جان رابي، وآخرون، كفاحاً مستميتاً للحفاظ على مثال «الافريكاني الآخر» حياً.

وأخيراً تحقق ذلك؛ أخيراً أصبح لهذا المثال وريث. وهذا ما جعل بإمكان الافريكان الذين ينتمون الى الجناح اليميني المتطرف في السياسة، أن يتشاركوا في الرؤية مع من يبدون للغرباء ألدّ أعداء هذا اليمين، أي حزب الزولو انكاثا. وإذا كانت هذه الصلة تفوح برائحة الانتهازية السياسية المجردة من المبادىء الأخلاقية، فإن الاعتراف بوجود تجربة مشتركة أصبح شديد الوضوح والدلالة في ضوء انعقاد اللقاء الحاسم في دكّار، عاصمة السنغال، عام ١٩٨٧ بين مجموعة من الافريكان ووفد يمثل مؤتمر الحزب الوطني الافريقي. وهكذا فإن الأرضية المشتركة التي تأسست في هذا اللقاء، والصداقات الشخصية الحارة التي تكونت، والثقة المتبادلة التي استهلت، والاعتراف المتحمس بضرورة التعاون لايجاد حلول سلمية وتسوية تفاوضية، تضع جميعها الأساس لما تلا ذلك من خطوات. وفي الوقت الذي كيلت فيه التهم للمجموعة الافريكانية وشن الاعلام الافريكاني حملة هستيرية على أفرادها ووصفهم بأنهم خونة؛ قام الرئيس بول بوتا بإلقاء القبض علينا جميعاً تقريباً؛ ولسنوات عديدة بعد هذه الحادثة كانت الشرطة السرية تتعقب العديد منا سراً أو علانية.

فمن أين نبعت هذه الوحشية الاستثنائية الضارية من ردود الفعل؟ إنه ليبدو الآن أنها نتجت، على الأقل في وجه من وجوهها، من كون هؤلاء الافريكان، الذين كانوا في ذلك الوقت على رأس السلطة، قد شعروا أن الذاهبين الى مؤتمر دكّار كانوا يجبرونهم على مواجهة خيال مكبوت في أنفسهم: ويمثل هذا على الدوام اللحظات الأكثر ايلاماً في مسيرة أي علاج نفسي، سواء أشمل هذا العلاج الاشخاص أم الشعوب. لكن الآن ها هي ثغرة قد شقت الجدار. وفي أعقاب ذلك اللقاء عقدت لقاءات عديدة أخرى، ومن ضمنها لقاء عقد بين الكتاب والاكاديميين الافريكان، ومنفيين من المؤتمر الوطني الافريقي؛ وبعد فترة وجيزة أصبحت هذه اللقاءات ضغطاً من بين أنواع عديدة من الضغوط التي أدت الى سقوط جدران أريحا الاستثنائية هذه.

4

إنه لمن الأهمية بمكان أن نلقي نظرة فاحصة على هذه الضغوط لكي يكون با ستطاعتنا تقييم هذا النوع من التغير الذي تحقق، والامكانيات التي يفتح السبل أمامها في المستقبل.

بعض الضغوط كانت تُمارس من الخارج، عبر الحملة الدولية ضد الفصل العنصري خصوصاً، من خلال أشكال

المقاطعة وأنواع العقوبات. وقد ترافقت عمليات التضامن مع المضطهدين في جنوب أفريقيا مع استمرار الدعم والمؤازرة للجماهير المضطهدة في داخل البلاد: ولكونهم يعرفون أنهم يتلقون قدراً واسعاً من الدعم من بقية أنحاء العالم، فقد سهل ذلك على المضطهدين عدم فقدان الأمل حتى في أكثر مراحل الصراع اثارة لليأس والاحباط. لقد أدت الحملة، بالضرورة، الى توليد مظاهر سلبية كذلك، ومن بين هذه المظاهر التي يجدر ذكرها عزل البلاد عن الأحداث والتطورات التي تدور في الخارج. وقد تطلب ذلك دفع ثمن باهظ في مجال التعليم والثقافة.

إنني أومن، وعلى الأقل بالنسبة لفترة معينة، بأن المقاطعة الثقافية كانت مهمة في جعل أصحاب الامتياز من أبناء جنوب افريقيا، يستشعرون الحاجة الى ضرورة المشاركة في عملية التحرر الشاملة، لكي يتمكنوا من اعادة فتح القنوات التي أغلقت على العالم. لكنها خلقت في الوقت نفسه فراغاً، على سبيل المثال في التعليم الجامعي، والأدب، وفي الثقافة عموماً.

لقد جلبت الأعمال المناهضة للفصل العنصري معها من الخارج، كما أعتقد، إحساساً بالمسؤولية من قبل العالم الخارجي بضرورة إصلاح الخراب الذي تسبب هذا العالم في حصوله. والاستثمار المكثف وحده ـ لا في قطاع التمويل والاقتصاد فقط، بل في قطاعات التعليم ومحو الأمية والبرامج الثقافية كذلك ـ يمكنه مساعدة البلاد لتعويض ما فاتها. لقد ساهمتم انتم في اوروبا بتسريع سقوط سيا سات الفصل العنصري: لكن خراباً وتدميراً غير محسوبين قد رافقا العملية كذلك. وينبغي أن تكون مشاركتكم في هذه البرامج جزءاً أسا سياً من معجزة إعادة البناء واعادة الاكتشاف.

لكن الضغط الحا سم على سيا سة الفصل العنصري قد جاء، الى حد بعيد، من الداخل عبر تضحيات الملايين من أفراد الشعب ومعاناتهم عبر السنين. وقد وُسمنا، نحن جميعاً، في جنوب افريقيا، بعلامات عملية التحرير ـ حتى أولئك الذين ظنوا أنهم كانوا يملكون من الامتيازات قدراً كافياً يبقيهم خارج النزاع. وقد أصبحت بعض الندوب ظاهرة الآن فقط، مثل سرطان الجلد الذي قد يثور ويظهر بعد سنوات من التعرض القاتل لأشعة الشمس. هناك، بالطبع، الندوب البارزة لأولئك الذين تعرضوا للتعذيب والسجن وامتهان كرامتهم الانسانية بطرق وأشكال لا تحصى؛ لكن هناك، أيضاً، ندوب أولئك الذين حاولوا التخلص وشراء راحتهم أو سمحوا لأنفسهم بالتعرض لعمليات غسيل الأدمغة، والاعتقاد بأن الأمور لم تكن سيئة الى ذلك الحد؛ الندوب التي غطت أعين مَن نظروا الى الجهة الأخرى. هناك، أيضاً، ندوب العقل التي وسمت أولئك الذين تقبلوا، كجزء من احتياجات الصراع، التبسيط الشديد للرموز والشعارات والعبارات البلاغية التي ألقيت من فوق المنابر السيا سية، وكذلك لكليشيهات المقاومة ومواقف دعاة التهييج المانوية.

لربما تكون هذه الندبة من الأشياء التي يمكن لنا تمييزها في معظم الأدب جنوب الافريقي ،عندما يكون با ستطاعتنا النظر الى الخلف دون غضب. إن من الصعب المغالاة في تقدير ما ساهمت به الفنون في عملية ايقاظ الضمائر الغافية، وهو ما أدى الى انتصار المضطهدين. ولسوف يكون بمقدور أي شخص شاهد، في أكثر سنوات سيا سة الفصل العنصري إظلاماً، عروضاً لمسرحيات بيرسي متوا أو زاكيس مدا أو آثول فوجارد، أن يرى جمهوراً بأكمله يخرج من العروض في مشهد من مشاهد التضامن البهيج الفرح، بعد أن يكون شاهد على الخشبة التشديد على حياته المهمشة، ولسوف يتعرف حينها على ما حققه المسرح في هذا المجال. والأمر نفسه يصح فيما يتعلق بالموسيقى والرقص؛ ويصح، بصورة أقل، فيما يتعلق بحجم الجمهور ونوعيته، على الرسم والتصوير الفوتوغرافي والنحت والادب. ولا أريد هنا أن أبالغ: إذ أن من الصعب قياس هذه الآثار. لكنني أعرف استناداً الى بعض التجارب الشخصية الأكثر إثارة للمشاعر في حياتي ان كتاباً أو قصيدة، يقرآن أو يسمعان في لحظة من لحظات القنوط وفقدان الأمل، قد جعلا بعض الأشخاص يمتنعون عن الهجرة، وقوّيا عزيمة شخص منفي في الخارج، وطمأنا قارئاً أسود أو ملوناً، انه حتى بين البيض هناك من يفهمونه ويشاركونه مشاعره. في المجتمعات المفتوحة يُنظر الى

الأدب بوصفه وجوداً بدهياً مسلماً به؛ أما في مواقع الاضطهاد فإنه يصبح مجالاً ممغنطاً، تياراً كهربائياً. ويمثل هذا الوضع جزءاً من الاحتفال الذي يلقاه الأدب الجنوب افريقي في هذه اللحظة؛ ولكنه يمثل في الوقت نفسه جزءاً من المشكلة. إن العالم الشاذ الذي كانت الكتابة تُعامل فيه بوصفها رد فعل فورياً، والذي كان فيه الكُتّاب يحتلون فضاء امتياز، ويمثلون قيم الشجاعة الرفيعة للمعيار الادبي ـ كما حذرت نادين غورديمر ـ هذا العالم ولّى الآن؛ وفي العالم العادي الطبيعي في الادب الجنوب افريقي، على الأدب أن يقوم بوظائفه الطبيعية. وهي وظائف صعبة إلى حد كبير وتمثل تحدياً هائلاً.

لكن من بين الندوب التي بدأتُ بتعدادها هناك واحدة تستحق ذكراً خاصاً هنا بسبب كونها ماكرة يصعب اكتشافها. إنها الندبة الرقيقة الماكرة التي يحملها اولئك الذين رفعوا وجود الضحية الى مرتبة القداسة: أولئك الذين أصبحوا يؤمنون بأنهم ما داموا قد عانوا، فإن كل ما يفعلونه مبرر؛ لأنهم عانوا، فينبغي أن يكونوا على حق؛ لأنهم عانوا فإن من حقهم أن يُمنحوا إعفاء خاصاً. كان هذا بالضبط هو موقف الافريكان في حرب الانجليز ـ البوير: ولقد حولتهم هذه الفضيلة الكالفينية الخاصة، التي استمدوها من المعاناة كشعب، الى مهندسين ومخططين لسيا سة الفصل العنصري، تماماً كما أن معاناة الالمان في الحرب العالمية الأولى أنتجت في آخر الأمر شخصاً مثل هتلر.

5

لا غرابة في أننا نواجه الان مشكلات جمة الصعوبة. ان الاشخاص الذين اعتادوا على التظاهر مستخدمين العنف ضد النظام السابق، أولئك الذين لم يألفوا بعد النمط الجديد من ثقافة التفاوض، ويتوقعون على الدوام الحصول على الكثير في القريب العاجل، يحاولون، الآن، فرض مطالبهم المشروعة في بعض الاحيان، والعنيفة في أحيان أخرى، عبر الاضرابات واحتلال الطرقات والمباني العامة، وأخذ الرهائن، وتخويف الآخرين وتهديدهم. إن الاقتصاد، بوقوفه على عتبة الازدهار من خلال فتح الأسواق العالمية أمامه، مهدد بسبب احتياجاته غير الواقعية لتسديد الزيادة في المدفوعات. وقد بدأ عدد أفراد الحاشية، التي تعتمد على الكسب غير المشروع، يتزايد، لأن بعض محرومي الأمس ـ على أية حال ـ بدأوا يحاولون الاستفادة من السلطة التي استحوذوا عليها عبر وجودهم في مواقعهم الجديدة. إن فاتورة إقامة ويني مانديلا مع حراسها في فندق، ولمرة واحدة، تكفي للصرف على عدد من الطلبة للدراسة في الجامعة سنة كاملة. وبعض هؤلاء الذين عانوا من إسكات أصواتهم بطرق وحشية، يحاولون الآن اسكات الآخرين. إن الوزير جو موديزي يهدد بمنع نشر أية معلومات عن سوء التصرف وارتكاب المخالفات في دائرته؛ كما يقوم الزعيم بوثيليزي، مصحوباً بحراسه المسلحين، بمهاجمة محطة إذاعية لإجبارها على إيقاف برنامج يحس هو أن أحد المشاركين في البرنامج انتقده بغير حق. ويستطيع المرء أن يمضي في تعداد الكثير من هذه الممارسات. لكن ينبغي أن لا نقلل من شأن مثل هذه التهديدات: بالتأكيد إن جوهر المعجزة جنوب الافريقية، إذا كانت حقاً معجزة، ينبغي أن يظل موجوداً، لا من خلال استبدال نظام مضطهد بنظام مضطهد آخر، بل عبر ايجاد طريقة جديدة في التفكير المشترك.

لكن العلل والمخاطر يمكن أن تُضخم أو يُساء فهمها. وعلينا أن نتوقع في الحقيقة قدراً معيناً من الإفراط والتعسف: إن الاشخاص الذين تولوا السلطة ليسوا فوق البشر، بل هم مجرد بشر. وليس بمقدور المرء الصفح عن التعسف وإساءة المعاملة: لكن باستطاعته فهمها في سياق حدوثها. والنقطة المهمة، حتى هذه اللحظة، هي أنه في كل مرة يحصل عسفُ وسوء معاملة يرتفع فيها صوت الاحتجاج والشكوى العامة ـ وهو أمر لم يكن النظام السابق يتسامح معه ـ كما يحتدم النقاش والجدل لإيجاد أسباب العلاج. إن كل شخص يخطيء يجد عشرة أشخاص يسلطون الضوء على خطئه، ويحركون عمليات البحث عن حلول. وبالرغم من التراجعات والاحباطات التي حدثت، فإن من المبهج حقاً أن يجد المرء نفسه قريباً من القلب حيث يُصنع التاريخ.

6

إن ما نحتاجه في وضعنا الذي يتصف بالسيولة، وعلى الأغلب بالاضطراب وعدم الاستقرار، هو عملية تعلم ثلاثية الأبعاد، حيث نستبدل بضرورات التعلم الأساسية العتيقة الثلاث، ثلاث ضرورات جديدة تشترك في العملية الشاملة لما يمكن للمرء أن يدعوه إعادة اكتشاف جنوب افريقيا: هذه الضرورات الثلاث هي التذكر والمصالحة وإعادة البناء، وهي تنطوي، منفردة ومجتمعة، وبصورة ضمنية على مسؤولية تجاه الماضي (الماضي الذي يضم الاشخاص الكثيرين الذين دفعوا من حيواتهم وسعادتهم ليجعلوا التحول أمراً ممكناً)، وتجاه الحاضر (أي التوقعات المشروعة ضمن البلاد نفسها، وكذلك تلك التي يأمل الناس في بقية أنحاء العالم حصولها)، وتجاه المستقبل الذي هو بؤرة العملية كلها. دعونا نلق نظرة خاطفة على هذه الضرورات.

إن التذكر هو نقطة البدء التي يستحيل تجنبها إذا أردنا الالتفات بجدية الى التحذير العتيق، الذي ينبهنا الى أن من ينسون الماضي، محكوم عليهم بتكرار هذا الماضي. كما أن المرء لا يستطيع البدء من لوح نظيف أبيض. إن كلاً منا يحمل ماضيه داخله، ونحن نستطيع المضي قدماً عندما نتعلم فقط العيش مع ظلالنا الشخصية. أن نتذكر لا يعني أن ننشغل بسلسلة من مشاعر العقاب والندم؛ لكن المرء لا يستطيع، في الوقت نفسه، أن ينفصل عن الماضي بعملية جراحية. وعلى مستوى الوطن، فإن ذلك يعني أن «لجنة الحقيقة والعدالة»، التي هي في طور التشكيل الآن، ضرورة عاجلة وحيوية ـ حتى ولو كان لدى المرء اعتراض على تعريف «الحقيقة» (الحقيقة بالنسبة لمن؟). إن جزءاً من معجزة جنوب أفريقيا يتمثل في أنها رفضت نموذج محاكمات نورمبيرغ، التي تركت في أعقابها سلسلة لا تنتهي من الاحقاد والضغائن والجروح المفتوحة. والفكرة الملهمة للمقاربة الجنوب افريقية، التى حضت عليها تجارب مشابهة في أمريكا اللاتينية، خصوصاً في الارجنتين والتشيلي، هي أن الصفح والغفران ليسا ممكنين ما لم يسلط الضوء على الجريمة، وما لم يكن هناك ندم حقيقي. وكما أشار الشاعر أنتيي كروغ مؤخراً، فلربما يكون غياب مثل هذه العمليات هو المسؤول بصورة أسا سية عن حقيقة أن المعاناة والعداء والأحقاد الناتجة عن حرب الانجليز ـ البوير لا زالت حية الى الآن، رغم مرور قرن تقريباً على ذلك.

كان هذا الادراك من بين أمور أخرى كثيرة، هو ما يغذي عملي على روايتي «على العكس تماماً»: لقد جاء أستيان باربييه الى «الكيب» للعمل كجندي في خدمة شركة الهند الشرقية الهولندية. وكان فى البداية خادماً جيداً مطيعاً، الى أن اكتشف المدى الذي وصل اليه الفساد الذي نخر أجهزة الشركة جميعها. ولهذا السبب وقف ضدها وانضم الى صفوف سكان المستعمرات المضطهدين. لكنه، وهو يفعل ذلك لم يدرك أبداً أن المضطهدين في المستعمرة حقاً هم الخويخوي الذين يطلق عليهم بازدراء اسم الهوتينتوت. ولهذا السبب قمت، في الرواية التي ابتدعت فيها حياة شخصية تعمل بصورة مستمرة على اعادة اكتشاف نفسها، بانهاء وصف تطواف باربييه في الداخل برحلة خيالية (تستلهم، مثلها مثل سابقاتها، المآثر البطولية لدون كيشوت) فى أرض الخويخوي ليتوب ويُكَفّر عما فعله بالنيابة عن «الجنس السيد» الأبيض: يقهر نفسه ويذلها، ويقر بأخطاء الاستعمار، ويسأل الصفح والغفران. بعد ذلك كله يمكنه أن يتقبل التعذيب الرهيب والموت اللذين لحقا به. لقد بدا لى في ذلك الوقت، عندما كان دوكليرك مستعداً لعمل أي شيء سوى الاقرار بأن سيا سة الفصل العنصري، كانت لا مجرد اخفاق وعجز، بل عملاً شريراً ينبغي أن يطلب من أجله الصفح والغفران، أننا ما لم نستطع التقدم وتجاوز لعبة السلطة فلن يكون هناك أي مستقبل مزدهر بالحياة.

والمناخ مناسب الآن للقيام بذلك. إن من الواضح أن ايجاد نقطة التوزان بين الحقيقة والعدالة فعل محفوف بالمخاطر؛ وهذه الممارسة مهددة من كل جانب بمخاوف وشكوك وهواجس كثيرة؛ ومع ذلك فمن دونها ليس هناك أمل في نجاح المعجزة، في نهاية الأمر.

هذا يعنى أن الضرورة الثانية، أي المصالحة، ينبغي أن تكون جزءاً من العملية: أي مصالحة الادعاءات

المتعارضة (على الارض، وتوزيع الثروة، وفيما يتعلق بإقامة العدل واصدار قرارات العفو، وفيما يخص تصميم برامج تعبيد الطريق نحو المساواة فى التعليم والمساواة بين الرجل والمرأة، وفرص العمل كذلك، الخ)؛ والتقريب بين النسخ المتعددة للحقيقة؛ ومصالحة العرض مع الطلب؛ ومصالحة التوقعات مع الموارد المتوفرة؛ والمصالحة بين الناس في سياقهم الجديد.

علينا أن نوجه هذا كله لمصلحة إعادة بناء البلاد التي خُرِّبَتْ على أيدي ممثلي الحكم السابق الموجودين الآن في حكومة الوحدة الوطنية. مرة أخرى أقول إننا في أمس الحاجة الى صبر الفيل وحكمة سليمان. لكن، وبما أننا قد اجتزنا عقبة الانتخابات الأولى، وهي الأصعب بالتأكيد، فإن بمقدورنا أن نواصل طريقنا قدماً نحو الثانية بثقة تامة.

7

إن سؤال اللغة متضمن في هذه الضرورات الثلاث، وهو جزء لا ينفصم عن عملية إعادة البناء: لقد فضلت الادارة السابقة اللغتين الانجليزية والافريكانية كلغتين رسميتين، وذلك على حساب العديد من اللغات الأخرى في البلاد (بدءاً من لغات السكان الاصليين، وصولاً الى تلك اللغات التي جلبها المهاجرون معهم من الهند وماليزيا والبرتغال واليونان، الخ). والآن يجب أن يتغير هذا كله ليشمل في نطاقه احدى عشرة لغة «غير رسمية». ويؤثر هذا بصورة خاصة جداً على وضعية الافريكان. لم تكن الافريكانية لغة «أوروبية» خالصة، فهي، إذ تطورت من اللغة الهولندية على أفواه غير أصحاب اللغة، خصوصاً العبيد، وذلك في أثناء القرن السابع عشر، ظلت ولقرنين من الزمان لغة الناس الذين تربطهم صلة معينة بأوروبا، ولكنهم يعيشون بصورة متواصلة وثابتة في افريقيا. وفي نهاية القرن التا سع عشر فقط استخدمت اللغة الافريكانية سلاحاً سيا سياً وثقافياً لمحاربة هيمنة اللغة الانجليزية (في الشؤون العامة، والنظام القضائي، والتعليم) وهيمنة اللغة الهولندية (في الكنائس والثقافة). من بداياتها هذه بوصفها «لغة مقاومة»، أصبحت اللغة الافريكانية مهيمنة سيا سياً أكثر فأكثر؛ إلى أن أصبحت أخيراً متطابقة بعمق مع أيديولوجيات الفصل العنصري، وتحولت الى «لغة الاضطهاد».

لكن عملية التغير في جنوب أفريقيا بدأت الآن تحرر اللغة الافريكانية، إذ يستعيدها المتكلمون الذين انتزعت منهم في المقام الأول - وبخاصة أولئك الذين يطلق عليهم وصف «الملونين» - ويستخدمونها بصورة لافتة. والكُتّاب، الذين استخدموا اللغة الافريكانية في الكفاح ضد نظام الفصل العنصري لمدة زمنية طويلة، يستطيعون الآن، وبثقة أكبر من ذي قبل، أن يكيفوا هذه اللغة الغنية المتعددة الاستعمالات، للتعبير عن غنى الإرث الثنائي المشترك - الافريقي والأوروبي. وعلى كل حال فإن اللغة الأفريكانية، من الآن فصاعداً، لا تستطيع أن تدّعي لنفسها وضعية متميزة؛ إنها تحتل مكانها - مكانها الملائم، لا مكانها المهيمن - بين لغات أخرى في البلاد، في حقول التعليم والاعلام والخدمات العامة والثقافة، وغيرها من الحقول. ويعني هذا، من بين نتائج عديدة أخرى مترتبة عن هذا الوضع، ان اللغة الافريكانية قد تعيد في المستقبل اختبار روابطها بالهولندية، بعد انقطاع الصلة المؤسف الذي سببته السيا سة، وذلك في الوقت نفسه الذي قد يثير فيه الموقف الخاص بهولندا في أوروبا، اهتماماً بمد تأثير بلادكم الثقافي الى مناطق أخرى. ورغم أن اللغتين متباعدتان عن بعضهما بعضاً، من أوجه عديدة، فإن عهداً جديداً من التعاون المشترك وإعادة الاكتشاف قد يكون في انتظارنا.

8

ختاماً: ما الذي يعنيه هذا كله للكاتب - الكاتب/ الكاتبة اللذين صاغتهما معارضتهما لسيا سة الفصل العنصري، أو السنوات التي قضاها الواحد منهما في ظل ذلك النظام القمعي، أو انخراطهما في معركة البقاء الفيزيائي والثقافي؟ إذا كانت حاجات الصراع قد أضفت معنى على مغامرة الكتابة فقد كان هناك، أيضاً، خطر حقيقي يهدد بتضييق أفق الخيال نفسه، وإكراهه على التعبير عن نفسه بلغة الأسود والأبيض (بالمعنيين الحرفي

والاستعاري). فماذا بالنسبة للوقت الحاضر؟

لقد كنا نشعر بالإثارة في الصراع من أجل التحرر. ومعظم العمل الذي أنجز في تلك المرحلة يصبح الآن «في ذمة التاريخ»، ولا يعني هذا البتة أنه لم يؤد وظيفة لا تثمن في ذلك الوقت وذلك السياق. إن الاحساس ذاته بالخطر كان محفزاً ومثيراً للخيال: لكنه كان خيال السجين الذي بدأ لعبه الحر مع الضرورة عبر اعترافه بالقضبان الماثلة أمام ناظريه في زنزانته/ زنزانتها. مثل غويا يستطيع المرء أن يرسم أي شيء على الجدران السوداء المظلمة: لكن أهمية هذه الرسومات نابعة من وضعها بإزاء القضبان. إن معظم طاقة الكتابة المنجزة، في تلك الأوقات، مصروفة بصورة مباشرة على الانشغال بمعركة البقاء: لكن خطر الانشغال «بدعم قضية محددة»، باختزال الأدب الى مستوى الدعاية والاعلام السيا سي، كان يمثل خطراً حقيقياً بالفعل.

يبدو لي أن واحدة من نتائج «معجزة العادي والمألوف»، التي نختبرها في هذه اللحظة، تكمن في أن يتخذ الكاتب لنفسه وظيفة العامل الحر (مقراً بالطبع انه لا وجود لفرد يتمتع بالحرية الكاملة؛ إذ أننا جميعاً مشروطون ايديولوجياً): في أن يقوم بدور النحلة، القديم قدم الدهر، التي تبقي الضمير صاحياً باستمرارها في لسع اليد التي تحاول القبض عليها ـ في الوقت الذي تستمر فيه بانتاج عسل المخيلة الذي يغذي مجتمعاً حراً يتمتع بالصحة والعافية.

يتطلب هذا الامر، بالطبع، ملكة نقدية شفافة صافية؛ كما يتطلب وعياً بمساحات الصمت في الماضي، التي فرضتها سيا سة الفصل العنصري (إمّا لأن بعض التجارب عُدّت خطيرة، أو بسبب أن سيا سة الفصل العنصري فرضت سلماً مختلفاً للأولويات)، وذلك لتصحيح الوضع ومساءلته والكشف عن تلك المساحات الصامتة فيه. ويبدو لي في هذا السياق أن العودة الى زيارة التاريخ، قد تصبح واحدة من أكثر مناطق الاختبار والكشف خصوبة واثماراً بالنسبة للكاتب الجنوب افريقي في المستقبل. ولسوف يتضمن هذا، أيضاً، العودة الى زيارة مرحلة سيا سة الفصل العنصري بأمل الكشف بصورة أوضح عن المعاني الضمنية الخاصة بكوننا بشراً، والتعرف على الحجم الفعلي من الدمار والخراب الذي تسببت به هذه السيا سة. في الأدب، وبصورة متكررة، يحقق الإدراك المتأخر للأحداث أفضل التقييمات عمقاً.

إنه يتطلب، أيضاً، اللعب الحر للخيال، وذلك عبر مقاربة في الكتابة تستخدم اللعب أكثر مما كانت تفعل من قبل. ولسوف يشمل هذا، أكثر فأكثر، لا الادب الذي يهتم بالتصريح وعرض القضايا، بل أدب المساءلة، والبحث، والكشف ـ لا كامتداد للجدل العام الدائر، بل كمغامرة يتم فيها اختبار امكانيات معينة ليس بإمكاننا تفحصها بأية طريقة أخرى.

علينا أن «نعيد اكتشاف العادي والمألوف»، كما قال نيابولو نديبيلي: علينا أن نتخيل الواقع، لا أن نقوم بتمثيله هكذا ببساطة. في هذه العملية سوف يكون الكاتب في النهاية، مثله مثل أي جنوب أفريقي، حراً في التصرف والكتابة والتفكير، لا ضد شرور العالم وأخطائه فقط، بل احتفالا بالقيم التي ألهمت على الدوام معظم روائع الادب في العالم: أي الحقيقة والعدالة والحرية.

هذه، في التحليل الأخير، هي العناصر الأسا سية لمعجزتنا. لقد حققنا المستحيل: والآن بإمكاننا مواجهة الممكن.

ترجمة: فخري صالح

في الهوية الثقافية الفلسطينية

فيصل درّاج

ناشدت جماعة أطباء بلا حدود الدولية، تقديم العون للاجئين الفلسطينيين العالقين على الحدود الليبية المصرية منذ أكثر من عام. ويعيش الفلسطينيون المنسيُّون من باقي العالم، فيما وصفته الجماعة، بسجن مفتوح في الهواء الطلق في منطقة محايدة على الحدود بين مصر وليبيا.

وقالت جماعة أطباء بلا حدود أن الفلسطينيين يعيشون في أوضاع حرجة للغاية بلا مياه وفي وسط صحي يدعو للرثاء، وفي إرهاقٍ ذهني وبدني. وأضافت، أنهم محشورون في الخيام تحيطهم أكوام القمامة والعقارب والكلاب الضالّة الخطرة، ويتعرّضون للعدوى بالأمراض ولدغات الحشرات. وحذّرت الجماعة الخيرية من أنهم يعيشون بلا خدمات طبية، ويواجه الأطفال منهم احتمال الإنقطاع عن الدراسة للعام الثاني. وقالت، إن جماعة أطباء بلا حدود، تناشد السلطات المعنية والأمم المتحدة القيام بعمل ملموس، ليتسنّى للاجئين مغادرة هذا المكان البشع والعودة إلى أوضاعٍ معيشية إنسانية.

القاهرة - رويتر - ١٩٩٦/٩/٢٧

تحيل هوية الكائن على ماهيته، على ما يميّزه عن آخر ويجعل قوامه مختلفاً. ويستدعي التعريف، في بساطته، جملة علاقات نظرية تضيء مفهوم الهوية وتنيره. فالهوية، نظرياً، حاضرة وغائبة: يطلبها سياق معيّن، وتتراجع إن اختلف السياق. وعلاقة الهوية بالسياق تبني علاقة أخرى بين الهوية والوعي الذاتي. فالكائن لا يتلمّس هويته إلا إذا واجه كائناً آخر له هوية مختلفة. وهذا كلّه، يوزّع الهوية على إمكانية مجرّدة وإمكانية فعلية، أو يوزّعها على وجود بالقوة ووجود بالفعل، بلغة الفلسفة. غير أن هذا لا يعني قط أن الهوية معطاة سلفاً وجاهزة التكوين، بل يعني أن بعض عناصر الهوية متناثر في أرجاء الزمن الهادىء والمتجانس، وأنها تحتاج إلى سياق، سمّته التهديد والاضطراب، كي تتوحّد في كلٍ فاعل، من دون أن يفضي سياق الاضطراب إلى إنجاز الهوية وإكمالها، ذلك أن إنجاز الهوية يعني موتها لا أكثر.

توحّد علاقة الهوية بالسياق بين انبعاث الهوية وأزمة حاملها. فلا تنبعث الهوية، أي تنتقل من فضاء «القوة» إلى فضاء «الفعل»، بلغة الفلسفة التقليدية، إلا إذا شعر حاملها أن عليه أن يدافع عنها في مواجهة قوة غريبة

مهدّدة. والقوة المهدّدة الواثقة من قوتها لا تكترث بموضوع الهوية، إلا قليلاً. ذلك أنها ترى هويتها الحقيقية في قوتها المهدّدة، وأن استيقاظ هوية الآخر أثرٌ لهزيمته، كما لو كانت هوية المنتصر تقوم في انتصاره، وفي الأدوات التي أنجزت الإنتصار.

تتضمّن العلاقة الوثقى بين الهوية والأزمة جملة عناصر مترابطة: إعادة توحيد الطرف المأزوم، خوض الصراع مع الآخر على أرضية الوحدة المكافحة، وإثبات الهوية في إثبات المقدرة على صدّ التحدي الخارجي. ولم يكن فرانتز فانون مخطئاً، حين ربط، في ظروف تصدّي المستعمَر للمستعمر، بين الهوية والوحدة الوطنية، وبين مناهضة المستعمر العملية وتخليق الوحدة الوطنية. كما لو كان الصراع التحرّري هو المهد النموذجي الذي تتكوّن فيه الهوية والوحدة والثقافة الوطنية، أو ثقافة الوحدة والهوية الوطنيتين. وتأخذ الثقافة، في هذا المتطوّر التحرّري الشامل، وضعاً جديداً ومختلفاً، فلا تكون القصة والرواية والشعر والأجناس الكتابية الأخرى، بل تكون جملة الوقائع التي تغذّي الصراع التحرّري وتنصره، أي جملة الوقائع العملية والنظرية التي تحضّ «معذّبي الأرض» على الوحدة والكفاح الموحَّد من أجل التحرّر الوطني والانساني.

ولقد تحدّث فانون، وهو المثقف التحريري النبيل، ومن كان على صورته، عن هوية التحرّر في ظرف يشبه الظرف الفلسطيني ويختلف عنه؛ يشبهه في جدل المستعمر والمستعمَر، أو في جدل الاضطهاد والتحرّر؛ ويختلف عنه في ظاهرة المنفى والرحيل التي ألمّت بالشعب الفلسطيني. كما لو كان على هذا الشعب، في قدره الغريب، أن يقاتل ضد اتساع المنافي وضد القوى المتعددة التي دفعته إليها. وفي علاقات التشابه والاختلاف، يكون على الشعب الفلسطيني أن يستفيد من موروث فانون وغيره، ويكون عليه، وفي اللحظة ذاتها، أن ينجب مساهمته التحرّرية الخاصة، التي تبدو، ومنذ عقودٍ طويلة، نصّاً مفتوحاً واضح البدايات، ونهاياته عصيّة على التعيين.

وعي الهوية بين الضرورة المنطقية والاستجابة التاريخية

يقول سقراط: «إعرف نفسك واعلم أن خصومك يوجدون حيث لا تظنّهم»[1]. تنطوي جملة سقراط على قول بضرورة وعي الهوية والعناصر المكوّنة لها. ويحيل هذا الوعي على آخر نقيضٍ أو مختلف، كما لو كان هذا المختلف يملي سؤال الهوية ويستدعيه. ويشير الاختلاف، في حقل الهوية، إلى تفاوت إمكانيات طرفين يتوسّلان غايات لا اتفاق فيها. ولهذا، فإن سقراط يحضُّ على سؤال الهوية الذاتية، بعد أن يربطه بخصم مناوىء لها، كأنَّ إيقاظ هوية معيّنة لا يستوي إلاّ في مواجهة هوية أخرى، تمارس التحدّي وتعلن الخصومة. ومع أن لكل هوية ما يميّزها، ذاتياً، عن هوية أخرى، فإن ما يبنيها هو معرفة إمكانياتها وإمكانيات الآخر الذي تواجهه، وتحويل هذه المعرفة النظرية إلى قوة عملية فاعلة.

يرتبط سؤال الهوية، منطقياً، بشرط معاش لا يلبّي السائل ولا يرضيه. ويؤكّد، في اللحظة عينها، نزوع السائل إلى شرطٍ جديد، يسعفه في تحدّي الآخر المختلف والثبات أمامه، والبرهنة على أن هويته الذاتية معافاة وفاعلة. ولعلّ تعابير التحدّي والثبات والعافية إعلان عن التمسك بهوية معيّنة ووشاية بمأزق حاملها في آن، الأمر الذي يجعل إصلاح الهوية قائماً في كل حديث عنها؛ وهو ما أومأ إليه سقراط في حديثه عن الخصوم وعن الوعي الذاتي المخادع. وربما يكون الفرق بين وضع الهوية، كما هي قائمة، وكما يجب أن تكون، هو ما يفرض

المعرفة مدخلاً إلى تأمُّل الهوية القلقة وإعادة بنائها. وكما تكرّر الشعوب التي تجهل ماضيها تجاربها الماضية، فإن الهوية التي لا تتعلّم من الجديد الذي تواجهه تظل مهزومة ومغتربة عن زمانها. فقبل الصدام مع آخر مختلف، يكتفي الإنسان بمعرفة ضيّقة، فقيرة في المكان والزمان، وينقب بعد الصدام، منطقياً، عن معرفة أكثر اتساعاً، تحتضن حاضر الطرفين المتصادمين والماضي الذي خلق بينهما تفاوتاً وفجوة.

ولا تشكّل المعرفة، في وجهيها النظري والعملي، إضافة خارجية إلى الهوية، كما لو كانت الأخيرة نواة والمعرفة قماطاً لها، بل أن المعرفة هي ما تعطي الهوية قوامها وماهيّتها. وهذا ما يسمح بالتمييز بين هوية شكلانية، لا تلتفت إلى مستجدات التاريخ، وهوية تاريخية تبني ذاتها بمضامين متجدّدة، وتتعرّف على ذاتها بقدر ما تعرف الآخر المختلف الذي تواجهه. فسؤال الهوية يردّ إلى التاريخ، بمعنى مزدوج، يردّ إليه في تاريخية الشرط الذي أيقظ السؤال، من حيث هو أثرٌ لمواجهة مع آخر في سياقٍ معين؛ ويحيل عليه في تاريخية المضامين التي تُنْشِىء الهوية الفاعلة. ومن دون وعي التاريخ، تتحوّل الهوية إلى شكلٍ ساكن، يتوزّع على الفولكلور والميتافيزيقا. ذلك أن بناء الهوية التاريخية يرتكن إلى القدرة العارفة على مواجهة تحدّي الآخر، واستنباط وسائل الدفاع التي توافقه. ولعلّ الوعي التاريخي، في حضوره أو غيابه، هو الذي يدفع الهوية الشكلية إلى التعامل مع مقولة الفرق ويدفع الهوية التاريخية إلى الأخذ بمقولة الاختلاف، حيث المقولة الأولى تفصل بين المجتمعات فصلاً كاملاً، كما لو كانت جواهر منعزلة ولا جسور بينها، وحيث المقولة الثانية ترى في وحدة المجتمعات الإنسانية شرطاً للتمييز فيما بينها.

وفي الحالات كلها، فإن لقاء الآخر المختلف، كما العثور على الوسائل النظرية والعملية للتعامل معه، يؤكّد الهوية مشروعاً عملياً منفتحاً على المستقبل. وما قول سارتر: «الكائن فارغ من كل تحديد ما عدا الهوية مع ذاته»[2] إلاّ إيحاء بفكرة الإنسان - المشروع، الذي تحمله هويته إلى غاياته، والتي تنقله من وضع الفراغ إلى وضع آخر. ومهما تكن أحوال المشروع الذي يمثّله الإنسان، تظلّ الهويّة الذاتيّة شرطاً لا فعل من دونه، لأنها تعبيرٌ عن الاستقلال الذاتي، وعن قدرة الإنسان على الرفض والقبول والاختيار، بل أن مضمون الاختيار هو ما يحدّد قوام الهوية وماهيتها.

وربما كان ما يقوله سقراط، كما سارتر، ينطبق بدوره على هوية الجماعات، وإن كان مصير الخيار الفردي يختلف، نوعياً، عن مصائر الخيارات الجماعية، مثلما ينطبق، مع انزياحٍ أكيد، على الهوية الفلسطينية، من دون أن يستغرقها. فحديث الهوية، بالمعنى النظري المألوف، ينسجم مع كيانات مستقرّة، يؤمّن لها استقرارها في وطنها التاريخي تفاعلاً مجتمعياً، من وجهة نظر الأهداف التي تصوغ الهوية وتحدّد أهدافها. وقد حُرِمَ الشعب الفلسطيني من استقراره المجتمعي، بعد أن حُرِمَ من وطنه، بقدر ما فَقَدَ تفاعل الكلّ والأجزاء، الذي تتطلّبه الهوية، في معناها المألوف. وأدّى الوضع الفلسطيني، الموزّع على الشتات والمنفى وعلى كلّ ما ينقض الوضع الإنساني السويّ، إلى حرمان الفلسطيني من عناصر تقتضيها الهوية السويّة وتأمر بها، مثل عناصر الاستقلال الذاتي وحقوق الرفض والقبول والاختيار.

ومهما تكن العناصر المألوفة التي تدخل في بناء الهوية الفلسطينية، فإن عنصر المنفى يبقى مسيطراً على ما عداه من العناصر، إن لم يكن هو العنصر - المرجع، الذي يعيد صياغة العناصر المألوفة كلها. يقول جان جينيه في كتابه: «أسير عاشق»: «وإذا كانت حقيقة الزمن الذي قضيته في جوار الفلسطينيين - ولا أقول معهم - قابعة

في مكان ما، فهي (وما أراني أُعبّر عن هذا الشيء إلاّ برداءة) ستكون محفوظة في طيّات كل كلمة تزمع الإبانة عن هذه الحقيقة»[٣]. يخبر الأديب الراحل، في جملته المحمّلة بالاعتراضات، عن الفرق بين الفلسطيني الذي يذهب في مأساته إلى قرارها الأخير وبين المتعاطف النبيل الذي ينظر إليه من ضفة أخرى، أو من جوارٍ حميمٍ يُشعرهُ بنارِ التجربةِ ويَقيه من حروقها المباشرة. وتتمثّل تجربة الفلسطيني، التي صاغت وستصوغ هويته المختلفة، في حروقه المباشرة بنارِ المنفى وفي حروقه المتوالدة الصادرة عن مواجهة المنفى ورفضه.

ومع أن حديث الهويةِ الثقافية يتضمّنُ الاعترافَ بهويّاتٍ أخرى متّصلة بها وتردّ إليها، فإن خصوصية التجربة الفلسطينية تقضي بتماثل الهويات المحتملة جميعاً، أو بتبادلية وظائفها المتعدّدة من دون انفصال، طالما أن الهوية لا معنى لها إلاّ في علاقتها بالوحدة الوطنية الواسعة، التي قاتل الشعب الفلسطيني فيها ومن أجلها في آن. وهذا ما قصده فرانتز فانون في كتابه: «معذبو الأرض»، حين كتب: «ويبقى بعد ذلك أن هناك مسألة أساسية تطرح: ما هي العلاقة بين الكفاح أو الصراع - سواء أكان سيا سياً أم مسلحاً - وبين الثقافة؟ هل تعاني الثقافة توقّفاً أثناء الصراع؟ هل الصراع القومي مظهر ثقافي؟ هل نقول إن الكفاح التحرّري، وإن يكن خصباً فيما بعد، هو في ذاته إنكارٌ للثقافة؟ هل كفاح التحرير ظاهرة ثقافية؟»[٤]. يؤكّد فانون تبادلية الوظائف بين هويات الإنسان المضطهد / المتمرّد كلها، ويُنَصِّبُ نزوع التحرّر مرجعاً شاملاً، ينتج قيماً ثقافية جديدة خاصة به، ويعيد تركيب القيم القائمة والموروثة. وبسبب تبادلية الوظائف بين الهويات المحتملة، في حقل التحرّر، يتمازج الكفاح والثقافة والقومية في وحدة محتملة متجانسة العناصر. يتساوى، في هذا المنظور، نزوع الهوية الثقافية ونزوع الهوية السيا سية، ويوافق النزوعين معاً نزوع الهوية القومية أيضاً. ويتّفق الحال الفلسطيني، نظرياً، مع أفكار فانون وأشواقه، لأن على الفلسطيني، الموزّع على المنافي، أن يُعيدَ صياغة وجوده كله، أي أن عليه أن ينتقل من وضعٍ شاذٍ ومغايرٍ إلى وضعِ إنسانيٍ سويّ، يماثل وضع الإنسان في كل مكان.

يوزّع فانون هوية الإنسان المضطهد / المتمرّد على هويات متعددة، ويعود فيكثّف الهويات المتعدّدة في هوية التحرّر المحتملة. ولهذا تردّ الهوية الثقافية الفلسطينية إلى هويات أخرى، مثلما تتوزّع على عناصر مختلفة، وإن كانت المأساة الفلسطينية هي الحاضنة الكبرى التي تعيّن الهويات والعناصر معاً، بوضوح تارة وبالتباسٍ يعوزه الوضوح طوراً آخر.

الوجودُ المهدّدُ ووعيُ الهويّة

يقول نيتشه: «حين يطارد الصيّاد تنّيناً يتحوّل إلى تنّينٍ هو الآخر». وإذا كان نيتشه يقترح التنين طريدة ليخلق صياداً يقف فوق البشر وعليهم، فإن تنّين الفلسطيني لم يكن إلا أمانه المفقود، ولم يكن صيده المبتغى إلا حق بسطاء البشر في الوطن وحق المواطنة، ذلك أن من عاش في العراء يحلم بكوخٍ دافيء، لا أكثر.

تضمّنت التجربة الفلسطينية، بعد احتلال فلسطين، صفة الغريب واللاجيء والمنفي، وانطوت على عناوين أخرى أبرزها: المخيم. وصفة اللاجيء تهدر كيانيته مثلما يحجب رقم السجين وجهه الإنساني، مما جعل الوجود الفلسطيني مرآة للنقص والاغتراب، أي وجوداً شاذاً يحمل نقضه في داخله. وربما يكون المخيم، وعدد المخيمات الفلسطينية يقترب من الستين، الدليل الأعمق على انتهاك الوجود الإنساني واغتصاب الحقوق الإنسانية.

ويتكشّف هذا البؤس في دلالة المخيم المزدوجة، المتضمّنة مضموناً اجتماعياً وإشارة مكانية. فالمخيمُ مكانٌ منبوذٌ يفتقرُ إلى الاستقرار وينطرح على ضفاف المدن، كما لو كان عورة يتوجّب سترها. والمخيم وعاء لبشر غرباء ولبشر يختلفون عن البشر. وكانت هاتان الدلالتان حاكماً لمصائرِ سكان المخيمات، فهم حوامل البؤس والقوة الإنسانية المتمردة عليه، الأمر الذي وحّد بين المخيم والشهيد اليومي. وقد عبّر غسان كنفاني عن جدل البؤسِ والتمرد عليه في جملة: «خيمة عن خيمة تفرق»، التي أطلقها على لسان «أم سعد»، في الرواية التي تحمل اسمها.

ومع أن صفة اللاجىء تتوالد، طليقة، في صفات متواترة قوامها السلب والحرمان، فإن جوهر الصفة يتكشّف في أمرين هما: العنف ونقض تساوي البشر. فلا لجوء من دون عنف أجبر الفلسطيني على اللجوء، ولا لجوء من دون تمييز بين البشر، يعترف للبعض بالاستقرار وبحق المواطنة ويمنع عن بعضٍ آخر حق الوطن وحق الاستقرار. غير أن المأساة الفلسطينية لا تقوم فقط في لحظة العنف الأولى التي خلقت الفلسطيني لاجئاً، بل في الممارسات اللاحقة التي عملت على تأبيد اللجوء وتقويض من يتمرّد عليه، وهو ما أكدّ العنف قاعدة ثابتة في التعامل مع اللاجىء الفلسطيني. وإذا كان العنف، في لحظة أولى، قد قذف بالفلسطيني إلى وضع شاذ، فقد كان على منطق العنف، في لحظات تالية، أن يثبّت الوضع الشاذ كما لو كان وضعاً إنسانياً سويّاً، وأن يتعامل مع الفلسطيني السويّ الذي يرفض وضعه الشاذ بمقولات الاتهام والوعيد والمطاردة.

وكان على الفلسطيني المتهم والمحاصر، كي يبقى على قيد الحياة، أن يلجأ إلى المكر البريء وإلى لعبة الأقنعة، التي لا يحسنها الإنسان المستضعف، كأن يتسلّل بين الحدود المغلقة وينتهي جثّة مهجورة في صحراء عربية، وهو ما أخبرت عنه رواية «رجال في الشمس»، أو أن يخلع جلده الأسود ويبتاع، من دون نجاح، جلداً أبيض، كما هو حال «الفلسطيني»، الذي حدثّت عنه سميرة عزّام في قصة قصيرة تحمل العنوان ذاته. في هذا كله، عاش اللاجىء الفلسطيني شروط الغبن والقهر والمهانة، التي تتضافر معاً وتفضي، منطقياً، إلى نتيجة مؤسية تقول: إن اختلاس الاستقلال الذاتي للإنسان، عن طريق العنف المتواتر، يفضي إلى تدميره القيمي والأخلاقي والروحي. ومهما تكن مساحة العطب التي لحقت بـ «الروح الفلسطينية»، فقد تأبّى الإنسان الفلسطيني، بشكلٍ عام، على التصدّع والتدمير. وهو ما رفع الاتهام – القاعدة إلى مقام التدمير – القاعدة، الذي تجلّى في مجازر تل الزعتر في صيف ١٩٧٦، ومجازر صبرا وشاتيلا في خريف ١٩٨٢، حتى امتد إلى بعض بقاع الخليج العربي، في فترة تدمير العراق، في حرب الخليج الثانية.

وبما أن العنف اللاإنساني يخلق مبرّراته المزوّرة، فقد كان على أيديولوجيا العنف المستبدة، أن تستولد الفلسطيني من الأسماء الأيديولوجية التي تطلق عليه، كما لو كان الإنسان يساوي الاسم الذي أطلقه عليه ظالمُه. وصدرت عن هذه الأيديولوجيا صفة «الارهاب الفلسطيني» و«الفلسطيني المخرّب»، و«الفلسطيني ناكر المعروف»... إلى أن وصل الأمر بمسؤول عربي أن يصف الفلسطينيين بـ «نفاية بشرية». ولم تكن تلك المسمّيات اللاأخلاقية إلاّ صورة عن الوضع الفلسطيني المؤرِّق، حيث بؤس الفلسطيني يبعث فيه الأرق ويحضّه على الحركة، وحيث حركة الفلسطيني تؤرّق المسؤول العربي الذي يألف الصمت.

وإذا كان المنفى قد أمدّ الفلسطيني بمعاناة شروطه العربية، فإن فلسطيني الداخل قد عاش تجربة أخرى: تجربة الاحتلال والاستيطان والتمييز العنصري وتدمير القرى ونسف المنازل ونهب الذاكرة الثقافية. فبالإضافة إلى تهجير الفلسطينيين، أنجزت إسرائيل، إبداعها الخاص، في تدمير القرى التي تلاشت ومعالم المدن التي تبدلت

وأسماء الأماكن التي تغيّرت ، كما لو كان الوجود الإسرائيلي يتوسّد مقبرة جماعية فلسطينية، اختلط فيها رفات البشر وأسماء الشوارع وأطلال القرى وشواهد التاريخ. حين يتسكّع عجوز فلسطيني مؤرّق الخاطر في شوارع يافا ، في رواية إميل حبيبي «إخطيّة »، فإنه يرى الأماكن، التي كانت، ولا يرى أسماءها ، لأن التسميات العبرية ترقد فوق مقبرة الأسماء العربية. ولا يذكر الفلسطيني الغريب حبيبته الراحلة، في «صيّادون في شارع ضيّق» لجبرا ابراهيم جبرا ، إلاّ ويذكر يدها المهشّمة بين أنقاض بيت عربي في القدس. وتعثّر البيوت التي بدّدها الديناميت على مكان لها في سيرة فدوى طوقان الذاتية «الرحلة الأصعب» ، وهي تتحدّث عن فتيات شاهدن نَسْفَ بيوتهن، قبل الوصول إلى السجن الإسرائيلي. وربما يعطي إميل حبيبي صورة عن الاغتراب الفاجع في قصته «بوابة ماندلبوم»، التي يصف فيها وضع الفلسطيني في ظروف الاحتلال، فيقول: «كل من عليها يا سيدتي يستطيع الدخول والخروج عبر هذين البابين إلاّ أهل البلاد يا سيدتي المحترمة » (٥). كأن الفلسطيني جنس من البشر مختلف لا يحقّ له ما يحقّ للبشر جميعاً. لا تندثر المعاناة في السلب. يقول جان بول سارتر، ذلك « أن المعاناة تتضمّن، في ذاتها ، رفضها الذاتي، فهي، جوهرياً، رفض للمعاناة، وهي تنفتح على التمرّد والحرية »(٦). وما يقول به سارتر يوافق الشرط الفلسطيني ويلبّيه، من حيث هو شرط حدّه الأول المعاناة وحدّه الثاني رفضها. يعيّن هذان الحدان دلالة الهوية الثقافية الفلسطينية. فهي، من ناحية، جملة الوقائع العملية الفاجعة التي عاشها الشعب الفلسطيني في المنفى وفي وطنه المحتل، وهي، من ناحية ثانية، جملة الممارسات العملية والنظرية التي عملت على تحويل الوضع الفلسطيني، من وجهة نظر التحرّر الوطني والإنساني معاً. وهوية كهذه تبدّل من معنى الثقافة والهوية، بالمعنى التقليدي والمتعارف عليه، فتكون الهوية مشروعاً تحرّرياً منفتحاً على المستقبل، وتكون الثقافة وعياً بالاضطهاد ووعياً بوسائل تجاوزه. تقطع الثقافة الفلسطينية، من حيث هي ثقافة عملية تحرّرية، مع الثقافة السلطوية المتوارثة المأخوذة بالألقاب وطقوس التلقين والاستظهار، بل أنها تقطع مع كل تصور تقليدي للثقافة، لأنها ثقافة تتداخل فيها معاناة اللجوء والسجن والقصيدة والشهيد اليومي والمقالة الصحفية والملصق والكاريكاتير والمجزرة المتناتجة.

يستدعي ربط الهوية الثقافية، على مستوى المعاناة، بالتجربة العملية الفلسطينية، التوقف أمام أمرين، يمسّ أولهما تفاوت المعاناة بين الفلسطينيين، إذ لا يمكن الحديث عن شعب متجانس الانتماء والمعاناة والطموح. وإذا كان سان أوغسطين قد رأى في « نفس مسيحية واحدة - قد عرفها جيداً - نموذجاً لتاريخ كل المسيحيين » ، فإنه من العبث اختزال، نفوس الفلسطينيين إلى نفس واحدة. أما الأمر الثاني فيمسُّ دلالة «الوقائع العملية» التي عاشها الشعب الفلسطيني، من حيث هي مرآة عن ثقافته وأساس لها في آن. فهي سيرة جماعية لشعب مقتلع يمارس الصبر والتضحية والتضامن في مواجهة قيم غير إنسانية. غير أن الأمر لا يقوم في القيم الأخلاقية الإيجابية التي حايثت التجربة الفلسطينية، بل في إمكانية إدراجها في مشروع تحرّري منفتح على العقل والمستقبل، يصونها من التآكل والانطفاء، وإلاّ تحوّلت الوقائع الأخلاقية الكبرى إلى ميلودراما كئيبة، تتوزّع على الحكايات والنسيان. فتجربة المأساة، في ذاتها، لا تنشيء ثقافة، ذلك أن الثقافة لا ترتبط بالدموع، بل بوعي تاريخي يتمثّل التجربة المنصرمة كي لا يعيشها من جديد، الأمر الذي يجعل ثقافة التجربة الفلسطينية تتوزّع على الإمكانية الفعلية والإمكانية المجرّدة، في آن.

الهوية المهدّدة ومرجعها العربي

تشكّل التجربة الفلسطينية القائمة على معاناة المنفى والرحيل بعداً من أبعاد الهوية الثقافية الفلسطينية، ذلك أن اختزال هذه الهوية إلى معاناة حاملها يجتثُّ مراجعها التاريخية. فإرجاع الهوية كلها إلى تجربة روحية، قوامها الألم والشهادة، ينتج هوية فقيرة لا دعائم لها، هوية يمليها وعي فقير يذيب الأزمنة التاريخية في حاضر مأساوي مطلق. فمهما تكن كثافة التجربة، فقد عاشها الفلسطيني بوجدان وثقافة عربيتين، بل أنه عاشها في سياق عربي مضطرب يوزّع السلب، كما الإيجاب، على القضية الفلسطينية. وإذا كانت معرفة الذات، في تصوّرات متصوّفي القرون الوسطى، هي الطريق الوحيد والصحيح لمعرفة الإله، فإن معرفة الهوية الثقافية الفلسطينية كوجه من وجوه الثقافة العربية، هي الطريق الصحيح لتوطيد هذه الهوية وتطويرها.

وقد يكون في السياق العربي، الذي شهد تحوّلات القضية الفلسطينية، ما يغوي بمقايسات متلعثمة. إلاّ أن الرجوع إلى الوعي القومي العربي، في أكثر أشكاله ارتقاءً وتماسكاً، أي الإبداع الثقافي، يؤكّد القضية الفلسطينية امتداداً نوعياً للقضايا العربية، ويلغي إلغاءً شاملاً كل مقارنة متعسفة بين مجزرة دير ياسين ومجزرة تل الزعتر. فلقد شكّلت فلسطين المتكأ الأكثر سعة ورحابة للإبداع الثقافي العربي في أجناسه المتعدّدة، ووجدت مكانها الرحب في مسرح محمود دياب وكاتب ياسين وسعد الله ونوس، وفي رواية حيدر حيدر وغالب هلسا وحليم بركات ويحيى الطاهر عبدالله، وفي أشعار بدر شاكر السيّاب وأمل دنقل. وحظيت بالمقام ذاته في الكتابات النظرية لإلياس مرقص وياسين الحافظ ومهدي عامل وجمال حمدان. وكانت فلسطين، في هذه الكتابات جميعاً، تعلن عن وعي تاريخي يرى في الانعتاق الفلسطيني انعتاقاً للشعب العربي كله ويبصر في الهزيمة الفلسطينية هزيمة للتحرّر العربي. بل أن فلسطين شكّلت بؤرة التأمّل النظري - السياسي العربي، في الخمسينات والستينات، لأنها كانت الموقع التاريخي الذي يختبر إمكانيات الأمة العربية ويعيّن نزوعاتها.

وبقدر ما كانت الثقافة العربية حاضناً حميماً للقضية الفلسطينية، فقد كانت، في اللحظة عينها، تصويراً عارياً وصادقاً لدلالة القومية العربية. فعلى نقيض المنظور السلطوي، المنسوج من البلاغة والتحارب المُعْلن والمضمر والحدود المغلقة، بقيت الثقافة، وبالمعنى النبيل، تعبيراً عن الروح الشعبية وقيم التحرّر المكبوتة وارتقاء الوعي المحاصر. ولعلّ دور الثقافة العربية في صياغة القضية الفلسطينية جعل منها بعداً داخلياً في الضمير الفلسطيني، بقدر ما أدرج الثقافة الفلسطينية الرفيعة في بنية الثقافة العربية القائمة. وعلى الرغم من لفظية جغرافية فقيرة الدلالة، فإن في الثقافة العربية ما ينكر القطرية إنكاراً كاملاً، لا لأنه يبدأ من القومي العربي ويعود إليه، بل لأنه ينطلق من نزوع التحرّر، الذي يحتضن الشعوب العربية جميعاً، بما فيها الشعب الفلسطيني. والأمر بيّن الوضوح، طالما أن إيقاظ الهوية الثقافية استجابة لتحدٍ خارجي، وطالما أن هذا التحدي يَجْثُمُ فوق الشعوب العربية كلها، وإنْ بدرجات متفاوتة.

تفرض الثقافة العربية، وهي العنصر الأكثر تماسكاً في الوعي القومي العربي، فصلاً بين السلطوي والشعبي، في علاقتهما بالقضية الفلسطينية. ويستدعي هذا الفصل، بداهةً، السياق العربي، في تعامله مع القضية الفلسطينية والشعوب العربية في آن. ذلك أن الموقف السلطوي من هذه الشعوب، سلباً كان أم إيجاباً، يشمل بدوره الموقف من الفلسطينيين. فلم يكن استقبال القضية الفلسطينية في الوعي الشعبي وفي أجهزة الدول

العربية، في زمن اليقظة الناصرية والعربية عامة، يماثل الاستقبال اللاحق، بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧. فبعد هذه الهزيمة، تضاعف الإنكفاء القطري، بلغة سمير أمين، وتضاعف الطرد الرسمي للقضية الفلسطينية. فهذه القضية، وما تحمله من دلالات التحرّر، أرّقتْ قطريةً عربيةً مسيطرة، تؤكّد قطريتها بتبعية للمراجع الإمبريالية وباستبداد مكين، لا يمكن للقطرية الاستمرار من دونه. بهذا المعنى، فقد كان اضطهاد الفلسطينيين، في أقطار عربية عدّة، تعبيراً مكثّفاً عن اضطهاد الشعوب العربية، إن لم يكن اضطهاد الفلسطينيين، في تميُّزه، دليلاً على تميُّز القضية الفلسطينية في الوعي السلطوي العربي، من حيث هي قضية تحاور الوعي الشعبي العربي وتحرّضه. ولذلك كان طبيعياً، أن يتمّ تصغير الوجود الفلسطيني، إلى حدود الإهانة السافرة، بعد حرب الخليج الثانية، التي أعادت، في علاقاتها الداخلية، إنتاج جميع الهزائم العربية السابقة. وهو الأمر الذي أتاح الحديث الطليق عن «القذارة الفلسطينية المتوارثة»، كما جاء على لسان «نصف» صحفي تائه في صحيفة خليجية شهيرة، ردّ «القذارة الفلسطينية» إلى زمن الحروب الصليبية. وربما يعطي كتاب حليم بركات الجميل والنبيل معاً: «يوميات من جوف الآلة» صورة عن وعي عربي مقوّض، يرى في عداء الفلسطينيين جزءاً أساسياً من «شخصيته القطرية».

وواقع الأمر، أن تقهقر القضية الفلسطينية في العالم العربي، وبعد حصار بيروت ١٩٨٢ خاصة، لا ينفصل عن تقهقر عربي مروّع أصاب الحياة جميعها، ووحّد بين تهميش القضية الفلسطينية وتعزيز الخصوصيات القطرية المخلوقة، وبين اعتقال العقل ورمي رفات طه حسين في العراء، وبين المهانة الرسمية اليومية وحرق كتب ابن عربي، وبين أسلمة العلوم ومحاولة اغتيال نجيب محفوظ، وبين تبجيل الخرافات وتعميم العقل الموؤود. بهذا المعنى، فلا فصل بين مآل مشروع الحداثة العربية ومصير القضية الفلسطينية، التي يحتاج انتصارها، منطقياً، إلى وعي عربي حديث، بسبب تلازم، لا انفكاك فيه، بين تحرّر الفلسطيني وانعتاق العالم العربي من قيوده المتعدّدة. وبهذا المعنى أيضاً، فلا علاقة كبيرة بين نثر الشعوب العربية وبلاغة الأنظمة العربية. فالنثر إحالة على العقل الفردي الطليق الذي لا يبحث عن الأسماء إلا بعد أن يعثر على مواضيعها المتناثرة والمتجدّدة، والبلاغة نسق كلامي جاهز ينكر الجدّة والفردية، ويتناتج ساكناً ومستبداً وبعيداً عن وقائع الحياة. وإذا كان النثر العربي، بمعناه المجازي، قد رأى مآله في مآل القضية الفلسطينية، فإن البلاغة العربية لم تنشد مصيرها إلاّ على مَبْعَدةٍ من القضية الفلسطينية، وعلى فراق معها.

وفي الحالات جميعها، فإنه لا يمكن الحديث عن الهوية الثقافية الفلسطينية إلاّ كوجه متميّز من وجوه الهوية الثقافية العربية، كما لا يمكن الحديث عن الهوية الثقافية العربية إلاّ كجملة وجوه مختلفة ومتكاملة تحتضن في داخلها الهوية الثقافية الفلسطينية. وثقافة كهذه، تحيل على القضية الفلسطينية وتحيل هذه القضية عليها، وتكون نقداً لكل ما يعوّق التحرّري والحداثي والإنساني الطليق، أي نقداً لجميع المراجع الضيّقة والفقيرة، التي تحول دون التشكّل المجتمعي والنهوض القومي والارتقاء التحرّري.

اتكاءً على ما سبق، تستبين الهوية الثقافية الفلسطينية مشروعاً ينوس بين الماضي والمستقبل؛ ترتبط بالماضي في عناصر القومية العربية المكوّنة لها، وتنقذف في اتجاه المستقبل، لأن ارتقاءها المحتمل، أي تكوّنها كهوية قادرة على مواجهة الهويات النقيضة، لا أفق له من دون ارتقاء ثقافي ومجتمعي عربي عام. يقول فيلسوف مستقبلي: «ليست اليد القوية هي تلك التي تمتلك الحاضر، بل أنها تلك اليد الفارغة التي تشير طليقة إلى ما يأتي»[٧]. ربما، يصل رذاذ القول المتفائل هذا إلى جسم الهوية الثقافية الفلسطينية!!!.

الهوية الضيّقة ومواجهة المسلّح الآخر

يقول بعض العاملين في النظرية الأدبية إنه لا وجود لنصٍّ أدبيٍ إلاّ مقارنةً مع نصٍّ آخر، يضيء ما تميّز به الأول والعناصر التي شكّلته والأسباب التي أملت كتابته. والنصّ الآخر الذي ينير الهوية الثقافية الفلسطينية هو النص الصهيوني. ولا يعني هذا أن هذه الهوية تتحدّد سلباً، كما لو كانت تفتقر إلى مراجعها الداخلية، بل يعني أن إيقاظها دفعت إليه أسباب خارجية مثقلة بالتهديد، وهو أمر شائع عرفته الشعوب التي عاشت تجربة مماثلة. وحضور النصّ الصهيوني في الهوية الفلسطينية واقع تقرّره تجربة المنفى وتجارب تجاوزه، الأمر الذي يفرض آثار الوجود الصهيوني علاقة داخلية في الهوية الفلسطينية.

صدرت خصوصية الهوية الفلسطينية عن واقعة تاريخية، وإن كانت تعارض التاريخ ولا تأتلف مع قواعده تماماً، وهي: الهزيمة العربية - الفلسطينية أمام المشروع الصهيوني، أي قيام الدولة الإسرائيلية وتبعثر الشعب الفلسطيني في المنفى. وعلى الرغم من حضور معاناة المنفى في هذه الخصوصية، فإن ما كوّنها هي التجربة الفلسطينية الواسعة في مواجهة المشروع الصهيوني، يستوي الأمر قبل المنفى وبعده. لقد كان هذا المشروع بداية مواجهة الفلسطيني للآخر الأوربي، الذي تحوّل، بعد أن فرض سيطرته، إلى آخر صهيوني. فبدايات الكيبوتزات الصهيونية في فلسطين، في زمن الحقبة العثمانية، كانت تشير إلى بوادر الاستعمار الأوربي، مثلما أشارت بدايات الاستعمار الانجليزي لفلسطين، بعد انقضاء الحقبة العثمانية، إلى بوادر الاستعمار الصهيوني. وجاء هذا الاستعمار، في وجهيه، ليكسر توازن مجتمع زراعي مكتفٍ بمراجع ومعايير ضيّقة، توافق استقراره المتوارث وحاجات البيئة التي يعيش فيها. وكان على الفلسطيني أن يواجه مستعمريه بوعيٍ ضيّق، يعكس البيئة الزراعية التي تكوّن فيها، ويختلف عن الوعي النقيض المحمّل بأيديولوجيا القرن الثامن عشر الاستعمارية، التي تبدأ بالمركزية الأوربية وتنتهي بسياسة المدافع. ولعلّ هذا الفرق بين وعيين ينتميان إلى زمنين تاريخيين مختلفين، قرّر، مسبقاً المآل الفلسطيني، وإن كانت المقاومة الفلسطينية الضارية، قد منعت عن الفلسطينيين الاقتلاع الكامل والانطفاء المتدرّج. ولم يكن الفلسطيني، في هذا الاختبار العسير، يواجه يهودياً يحنّ إلى أرض مقدسة، بل كان يصطدم، من دون أن يدري تماماً، مع حضارة المركزية - الأوربية. الأمر الذي جعل وعيه المفوّت، بلغة ياسين الحافظ، يفصل، أحياناً، بين الصهيونية والاستعمار الأوربي، ويفرّق، في أحيان كثيرة أخرى، بين عدد اليهود القادمين وبنية المشروع الصهيوني.

أرجعت أيديولوجيا المركزية - الأوربية عرب فلسطين إلى «البدائي الفلسطيني» الذي تمنعه طبيعته الصمّاء عن الرفض والاحتجاج، واختصرت التعاليم الصهيونية فضائل «السكان المحليين» في التقاط العقارب في «الطبيعة المهجورة»، أو في موتهم بلدغاتها القاتلة. يقول بلفور في مذكراته: «ففي فلسطين لا نعتزم حتى القيام بشكليات استشارة السكان المحليين للبلاد حول رغباتهم،....، إن الدول الأربع الكبرى ملتزمة بالصهيونية، إذ أن الصهيونية - إن كانت محقّة أم مخطئة، صالحة أم طالحة - جذورها في تقاليد عريقة وحاجات راهنة وآمال مقبلة، ذات أهمية أعمق بكثير من رغبات وأهواء سبعمائة ألف عربي يسكنون الآن تلك الأرض القديمة»[٨]. إن الاحتفاء بالصهيونية إلى حدود التبجيل، كما وضع الإمكانيات الأوربية والأميركية تحت تصرّفها، أفضى إلى استثناء فلسطين من أي تطبيق لمبدأ حق تقرير المصير، الذي كان ينادي به الرئيس ويلسون الأميركي في تلك

الفترة (١٩١٩). وإذا كانت المركزية الأوربية تحوّل الفلسطيني إلى صيغة لغوية معدومة عملياً، فإن الصهيونية أعدمت العنصرين معاً، منذ أن تمّ الجمع بين الفلسطينيين والعقارب، وصولاً إلى رافائيل إيتان، الذي وحّد بين الفلسطينيين والصراصير.

وطالما أن العدل الأعزل يحوّم تائهاً في الفراغ، كما قال تشومسكي مرة، فقد كان على الفلسطيني أن يتحصّن بضلوعه وبالوسائل الفقيرة المتاحة لديه، اعتماداً على وعي وطني محاصر بمعايير المجتمع الزراعي المغلق. ولم يستطع هذا الوعي، إلا في حالات معينة، أن يرى الصهيونية في وجوهها المتعددة، فاختزلها إلى وجود يوافق حدوده. وعوضاً عن أن يرى فيها خليطاً من مركزية - أوربية وميتافيزيقا تاريخية ولاهوت مستبد وتقديس للقوة، أرجعها إلى هوية بسيطة ومتوهمة، عنوانها: «اليهودي». وكانت هذه الهوية المبسّطة توليداً منطقياً للهوية البسيطة التي لاذ الفلسطيني بها وقاتل تحت لوائها، وهي هوية عضوية، بمعنى ما، تردّ إلى الأرض والأخلاق وظلال الأجداد. بهذا المعنى، فقد تعيّن استقبال المشروع الصهيوني في الوعي الفلسطيني سلباً، أي في وجوده المتخيّل أكثر مما هو في وجوده الحقيقي.

وعلى الرغم من التباس الوعي وغيومه، *فإن الموقف الفلسطيني العملي كان ساطع الوضوح*، تجلّى في كفاح بطولي غير منقطع حتى اليوم. وتكشّفت بطولية هذا الكفاح، في مرحلة ما قبل المنفى، في هبّة البراق - ١٩٢٨ - وفي ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، التي أعطى فيها الشعب الفلسطيني رقماً قياسياً من الشهداء والجرحى بالنسبة إلى عدده، كما أظهر غسان كنفاني في دراسته الرائدة حول هذا الموضوع، وفي كفاح ١٩٤٨، الذي انتهى بخروج الشعب الفلسطيني الى منفاه الكبير. ولا يقوم الأمر الجوهري في مقولات الهزيمة والانتصار، وهي مقولات مضطربة ومتغيرة ومعيارية، في التحديد الأخير، وإنما يقوم في التباس الوعي الكفاحي النبيل، الذي تدفعه العفوية البريئة الى التضحية المثلى، ويخذله الوعي المفقود المطابق. فعلى المضطهد المتمرد أن يذهب، دائماً، إلى مواجهة مضطهديه، وعليه، في اللحظة ذاتها، أن يبني في مخيّلته صورة العدو الذي يقاتل، بما هو متاح له من الوعي والمحاكمة. يقول إيزيكيل سفاليل، مصوراً وضع الافريقي؟؟ في نظام جنوب افريقيا ، في زمن مضى: «ليس عندي عن البيض إلا المعرفة التي يحوزها المرء عن هؤلاء الذين يعيشون في نهاية الطرف الآخر. فالبيض بالنسبة لي مجموعة من الخطوط لا أكثر، إنهم ليسوا مخلوقات واضحة الوجوه، إنهم بيض وهذا كل شيء»[٩]. ومهما كانت دلالة القول في سياق مختلف، فإن الفلسطيني، وعلى مستوى الوعي، تعامل مع «يهودي» يقف في الطرف الآخر، كأن معرفة الاسم تغني عن معرفة المسمّى، أو كأن الظل ينطق بمكنونات صاحبه.

خاض الفلسطيني، قبل الرحيل، تجربة مسكونة بالمفارقة؛ فالشعور بالتهديد أيقظ في الفلسطيني هويته وألزمه بالدفاع عنها، والعلاقات الاجتماعية، مترجمة على مستوى الوعي، أعطت هوية محدودة ووعياً محدوداً بدلالة الهوية. وتترجم هذه المحدودية أحوالها في مقولة «الجوهر» الثابت، التي تتحوّل الكيانات المتغايرة فيها إلى كيانات جاهزة وساكنة وكاملة الاتساق. وعن هذه المقولة صدرت «*هوية العربي*» في مواجهة «*هوية اليهودي*»، من دون التوقف أمام العناصر التي تشكّل هوية الأنا وهوية الآخر. وهو ما غيّر الهويتين معاً إلى هويتين شكلانيتين، لا تحتاجان إلى التاريخ ولا يحتاجهما بدوره. وخلافاً للمنطق الشكلاني، المأخوذ بمقولة الجوهر وسطوح الظواهر، فإن المنطق التاريخي يرى الهوية في تعددية عناصرها وفي الكيف الذي تحتويه هذه العناصر. فمثلما تتميّز سلعة عن أخرى بمستوى التكنيك الذي استُخْدِمَ في صنعها، فإن ما يفرّق بين هويتين مختلفتين هو

مضمون الوعي الذي يحملهما وتعبّران عنه. وهذا الوعي، وهو عملي ونظري، يُنشىء هوية حين يكون وعياً تاريخياً، يدرك ما استجدّ وما تقادم، ويعرف السيرورة التي أنتجت عناصر الهوية الذاتية والسيرورة الأخرى التي تعيّنت في هوية نقيضة. وعلى خلاف هذا الوعي، الذي يرى الهوية في العملية التاريخية التي تخلق عناصرها، فإن الوعي الشكلاني يقرّر الهوية معطى ناجزاً وجاهزاً، ويقرؤها ساكنة في تراصف عناصرها الساكن. وهذا ما يدفعه إلى إشهار عناصر هويته الساكنة في مواجهة عناصر الهوية النقيضة، التي يعتقد أنها ساكنة بدورها، فيواجه دين الآخر بدينه الذاتي، ولغة الآخر بلغته الذاتية، وماضي الآخر وأساطيره بماضيه وأساطيره الذاتية، إن لم يُغْوه خداع البصر فيجعل من هويته الذاتية، وهماً، صورة مقلوبة عن هوية الآخر.

اتكاءً على هذا الوعي الشكلاني اختصر الفلسطينيُ الصهيوني إلى «يهوديته»، أي إلى العنصر الأفقر في تحديد هويته. فإضافة إلى أن الدين لا يشكّل، في ذاته، هوية، فإن تناثر المراجع المكانية المتعددة، التي جاء منها الصهيوني إلى فلسطين، منعت عنه أيضاً الهوية الثقافية، من دون أن يعني ذلك أبداً أن هذا الراحل المتحمّس إلى «أرض الميعاد» لم يكن يملك هوية واضحة ومحدّدة. فلقد جاء الصهيوني إلى فلسطين حاملاً هوية سياسية - أيديولوجية واضحة الغاية، ومزوّداً بالعناصر النظرية والعملية التي تحقّق هذه الهوية سيا سياً في فلسطين، أي احتلال فلسطين وفرضها وطناً، تزدهر فيه «هويته المتخيّلة» وتحقق ذاتها. بهذا المعنى، فقد قاتل الصهيوني داخل هوية تتوحّد فيها الغاية والوسائل والمنظور، أو في هوية يوحّد قتال الآخر بين عناصرها المختلفة.

وإذا كانت الهوية السيا سية - الأيديولوجية، وهو حال الهوية الصهيونية، تردّ أبداً إلى سياق محدّد، وتهتز وتتزعزع بتغيره، فإن الفلسطيني، وفي مرحلة ما قبل اللجوء، قاتل داخل هوية مسكونة بالمفارقة. فقد قاتل متحصّناً بهويته الثقافية التقليدية، والتي هى أكثر كثافة وديمومة وعمقاً من الهوية السيا سية، لكنه لم يستطع أن يرتقي بهذه الهوية إلى مستوى الهوية الثقافية - السياسية التي تعي المتحوّلات التاريخية، وتربط، عقلانياً، بين الغايات والوسائل، وتفرض ذاتها مشروعاً وطنياً منفتحاً على المستقبل. وقد تفسّرُ هذه المفارقة بالهوّة الفاجعة بين إمكانيات الفلسطيني الذاتية وإمكانيات نقيضه، من دون أن يلغي هذا الشروط الذاتية التي صاغت وعي العربي - الفلسطيني وأشكال قتاله السيا سية والعسكرية.

أخفق الكفاح الفلسطيني، قبل احتلال فلسطين، في خلق هوية ثقافية - سيا سية، وهي شرط التحرّر الوطني وحاضنة له، لكن هذا الإخفاق انفقد في الوعي الفلسطيني كتجربة مستقرة تحمل نقائضها. بمعنى آخر: إن لم يعط الكفاح الفلسطيني هوية ثقافية - سياسية تنفتح على المستقبل مشروعاً وطنياً، فإن هذا الكفاح، رغم الإخفاق والهزيمة، جعل من البحث عن الهوية الثقافية - السياسية مشروعاً وطنياً فلسطينياً مستقبلياً. وقد ترجم هذا المشروع أحواله، في المنفى، بصيغ ثقافية وأدبية وسياسية، مهّدت جميعها لاستئناف الكفاح من أجل فلسطين. تأمّل المثقفون أسباب ضياع الوطن، بلغة مستقيمة تارة وبلغة متلعثمة تارة أخرى تعالج «النكبة النكباء» بمفردات الصحة والمرض، ولعب الأدب دوره كحامل للذاكرة الوطنية، معطياً للشعر المكان الأكثر رحابة وترحيباً، وصولاً إلى الكفاح المسلّح، الذي ولّد ثقافة جديدة وجديدة المفردات مثل: الفدائي، أم الشهيد، الملصق، المجزرة، حصار المخيّمات، التنظيم السياسي، الوحدة الوطنية، ترحيل الفلسطينيين، جوازات السفر الممنوعة، العملية العسكرية، غابة البنادق...

غير أن المفارقة المؤسية، المتمثّلة بعدم التجانس بين الغاية الوطنية ووسائل تحقيقها، أعيد إنتاجها مرة أخرى،

يُحدّث البعد الأول عن تجربة الاضطهاد وعن الكفاح الذي يُعيد المضطهدَ إلى وضعه الإنساني السويّ، ويحدّث البعد الثاني عن سيرورة الكفاح في آثارها العملية، أي عمّا وصلت إليه، وعن الوسائل والمناهج والسبل التي حدّدت المنتوج الأخير. ويفصح الوضع الراهن للهوية الفلسطينية، وهو ما يمسّ البعد المنطقي، عن أمرين إيجابيين، يتّفقان مع المنطق والمحاكمة العقلانية: يتكشّف الأمر الأول في ارتقاء الهوية الفلسطينية كيفياً، ذلك أن ارتقاء الهوية الثقافية يتحدّد بتعددية العناصر التي تكوّنها وديناميتها، هذه الدينامية التي تقي الهوية من الركود والتكلّس. فبالإضافة إلى الانتماء الثقافي العربي، وهو العنصر المسيطر، ضمّت هذه الهوية تجربة المنفى ومعاناته، ودروس الكفاح المسلّح ومواجهة التحدي الصهيوني، وحالات الانتفاضة الشعبية المبدعة التي جسّدتها الانتفاضة المتواترة. أعطت هذه العناصر مجتمعة هوية متعددة المراجع، تساوي ماهيتها تعدّدية العناصر التي تشكّلها. وينكشف الأمر الثاني في تأبّي القضية الفلسطينية على التبدّد والاندثار، بل في إجبار الصهيوني النقيض على الاعتراف بها والتعامل معها، مهما شاب تعامله من التلعثم والارتباك. وتبرز، في الأمر الثاني، ذاتية الهوية الفلسطينية وفاعليتها، لأنه لا وجود لهوية إلاّ في قدرتها على التصدّي لهوية أخرى، وإجبارها على تغيير بعض عناصرها؛ وهو ما حقّقته الهوية الثقافية الفلسطينية في مواجهتها للهوية الصهيونية.

وعلى الرغم من الوجهين السابقين، في بعديهما الإيجابيين، فقد ظلّت الهوية الفلسطينية بعيدة عن المآل المنطقي، الذي من المفترض أن تصل إليه، وبقيت، في تعيينها التاريخي، مفتوحة على أكثر من احتمال. فهي مزيج من المنطقي والتاريخي، بل من اللا منطقي واللا تاريخي، إن لم تكن هوية انتقالية، لا بالمعنى الغائي المثقل بالتفاؤل، يتصارع فيها قبول الموجود المسيطر بوعي على صورته ورفض هذا الموجود بأشكال وعي مختلفة. وكل هذا يعطي المحتمل مكاناً واسعاً في الهوية الفلسطينية، ويقرّرها هوية في طور الاحتمال. ويتّضح، هذا المعنى، الموزّع على اتجاهات مختلفة، بالرجوع إلى المعنى النظري لهذه الهوية وقرائن تحقّقها: تنهض دلالة هذه الهوية على إنجاز الوحدة الوطنية، مدخلاً إلى استعادة فلسطين، أو الرجوع إليها، كحاضن مكاني - تاريخي، يحقق الهوية ويحرّر الفلسطيني من اغترابه ويعيد إلى الشعب الفلسطيني وضعه الإنساني السويّ المفقود. وينأى هذا التعريف، في جوهره العميق، عن المبادىء المعيارية والمراجع الشكلية، القائلة بـ : سلطة، حكومة، دولة... لأنه يبني الهوية، في علاقاتها الداخلية، على جدل الاضطهاد والتحرّر، الذي يعطي التحرّر موقع الأولوية بالنسبة إلى فلسطين، كأرض ومكان، على الرغم من الترابط بين العنصرين.

إن اعتبار الوحدة الوطنية والرجوع إلى فلسطين قواماً للهوية الثقافية الفلسطينية، يشي باضطراب ونقص هذه الهوية، وبوضعها كسيرورة مفتوحة. فالمعطيات القائمة اليوم تدلّل على أن الشتات ملازم للشعب الفلسطيني، وعلى أن الوحدة الوطنية، بالمعنى السياسي، والتي تجمع الفلسطينيين في أماكنهم المختلفة على هدف واضح، ناقصة ومليئة بالهشاشة والقلق. فبعد انتقال المشروع الوطني الفلسطيني من طموحات واسعة وطليقة إلى أخرى ضيّقة ومحاصرة، انقلب تفاؤل الفلسطينيين وتضامنهم الكفاحي إلى إحباط ، أو إلى أحوال قريبة منه. وهو ما أتاح الحديث عن «عبرنة» فلسطينيي الداخل، بلغة عزمي بشارة، إن كانت صحيحة، وعن «أردنة» فلسطينيين آخرين، وعن فصل غائم وقاتم وحزين بين «فلسطينيي الداخل» وفلسطينيي الخارج. ومما لا شك فيه، أنه لا يمكن اختزال وضع الشعب الفلسطيني، الذي أدمن الاضطهاد وأدمن التمرّد عليه، إلى صفات مكانية باردة ومتقلّبة، مليئة بالسلب كانت أو لا ينقصها الإيجاب.

فمثلما عاش الشعب الفلسطيني تجربة بناء الهوية، كعملية تاريخية، فإنه من المنطقي أيضاً أن يعيش أزمة تطوير الهوية، كوجه آخر من وجوه العملية التاريخية ذاتها. وما يعيشه الشعب الفلسطيني الآن هو أزمة الهوية لا فقدانها، بسبب ظروف موضوعية، ليس فيها من الغرابة شيء. فإحباط الشعوب، في فترات تختلس أحلامها الكبيرة، يقود الإنسان منها، كما الجماعة، إلى الانكفاء الذاتي ورفض التعامل مع الواقع الجديد. ويصاحب أزمة الهوية، غالباً، أزمة روحية – قيمية، أو تخلٍ عن قيمٍ أسا سية، أو ترحيل الطموح الجماعي إلى أقاليم جديدة توافق الطموح الذاتي وترضيه. وربما، تكشف أعراض أزمة الهوية عن القيم الأخلاقية والمعنوية الكبيرة التي لا تستقيم الهوية من دونها. فتأكيد الهوية، وفي أزمنة الغبن والاضطهاد خاصة، يمدّ الإنسان بقوة روحية راقية وكبيرة معاً، لأن وعي الهوية تعبير عن رغبة الإنسان في التسيّد على العالم وعلى مصيره في هذا العالم ذاته. وهذا ما يشير إليه هيجل، عندما يكتب في «فينومونولوجيا الروح»: «مع وعي الذات..... فإننا ندخل إلى وطن الحقيقة الأم». وما ذلك الوطن المصاغ من الضياء إلى الإنسان السعيد، الذي جوهره فيه ورغباته المتحققة حقيقة جوهره، الذي ينعكس، عملياً، في ممارسة القرار الذاتي للإنسان الطليق، وفي المشاركة الاجتماعية، الجماعية في شكلها ومضمونها وأهدافها، وفي المسؤولية الأخلاقية الموحّدة بين الأنا الحرّ وذوات الآخرين النازعة إلى التحرّر.

تصدر أزمة الهوية، إذن، عن المسافة اللا متوقعة بين الأهداف الأولى لمشروع جماعي والمآل التي وصلت إليه. وبقدر ما تقذف هذه الأزمة بالبشر إلى أقاليم المصالح الحياتية الضيّقة، فإنها تعوّق إمكانيات العمل الجماعي المنظّم، وتهمّش دلالاته، لأن الأهداف الفردية تأخذ مكان الأهداف الجماعية وتحلّ محلّها. وينعكس هذا الاستبدال سلباً على معنى الهوية، الذي يبدأ بمفهوم الكلّ وينتهي به. فمفهوم الهوية يستلزم مفهوم الكلية ويقوم عليه، ذلك أن الهوية لا تنفصل عن مشروع جماعي محدّد يعبّر عن ذاته بوسائل جماعية ويتطلّع إلى تحقيق أهداف جماعية. ومن دون صفة «الجماعي» أو «الكلّي» يفقد مشروع الهوية المراجع التي تؤمّن له الحركة والنمو والتطوّر.

وأزمة الهوية الثقافية الفلسطينية، القائمة أو المحتملة، ليست بعيدة عن «الكلّ» الذي تجزّأ، أو عن تلك الأجزاء المتناثرة التي لا تفضي إلى الكل المرغوب. فالكفاح الفلسطيني لم يستطع أن يتتوّج بما توقّع الفلسطينيون منه، ولم يعد قادراً، ولفترة ربما، أن يحرّض الفلسطينيين ويوحّدهم. فالهدف الذي كان يوحّد تغيّر. وتغيير الهدف غيّر أوضاع السائرين وراءه. وتشير هذه الوقائع، ربما، إلى أزمة خطاب الهوية وإلى خطاب إصلاح الهوية الملازم له، لأن الحديث عن أزمة في الهوية حديث عن سبل تجاوزها. يحايث خطاب أزمة الهوية، منطقياً، خطاباً آخر يطالب بإعادة بناء عناصرها، من وجهة نظر التاريخ الوطني الفلسطيني، الذي أيقظ الهوية في زمن ودفع بها إلى تخوم الأزمة في زمن آخر. وسواء كانت الأزمة عارضة، تعرب عن اضطراب يسير الإصلاح، أم كانت عضوية، لا حلّ لها إلاّ بتغيير الشروط التي جاءت بها، فإن ذلك لا يغيّر في شيء ضرورة إعادة تركيبها، أي تجديدها بما يتّفق مع تحوّلات الواقع الذي تدور فيه.

يستوجب الوقوف على الواقع المستجدّ تبدّل الوعي الذي يتعامل معه، لا بالمعنى البراجماتي الساذج، بل بمعنى إعادة تأمّل «الاستراتيجية الهويّاتية» التي توائم بين الإمكانية والهدف وبين الهدف وصلاحيته التاريخية. لقد ولدت الهوية الفلسطينية، في خصوصيتها، من الصراع المتواتر مع المشروع الصهيوني، ورأت في بداهة مواجهته شرطاً لها. ولم يكن المنطق الداخلي لهذه الهوية يختلف عن منطق الأسود المقاتل ضد الأبيض الذي يستعمره، حيث الأسود لا يكون الإنسان الأسود الذي هو، بل يكون الكيان الذي يواجه الأبيض، كي ينتزع منه، مقاتلاً،

نتنياهو المدهشة» لا جديد فيها، إن لم تكن شاحبة، لأن اللغة السيا سية منعت عنها عبق اللاهوت القديم، الذي يحتضن الشتات وأورشليم ودروب الدمع والدماء والفرقة اليهودية كتتويج أخير للخليقة.

وربما قد تقادم الزمن على تعداد مقولات الصهيونية الكلاسيكية، خاصة أن بلاغتها العملية الدامية تتفوق على بلاغة الكتابة التي سطّرتها. وقد تحوّلت البلاغة الدامية، بعد قيام دولة إسرائيل، إلى منهج تربوي – فكري، يمزج بين الحزن القديم وعلم جمال يهودي جديد، موضوعه عربي زائد عن الوجود وغريب عن الجنس البشري. حين يتحدّث عاموس عوز عن العرب في قصته «بلاد الضبع»، فإنه يتحدث عن «جمع غفير منتن ينغل بالفشفاش والقمل وتنبعث منه روائح نتنة، يمرُّون على خرائب قراهم المهجورة دون أن يتوقفوا عندها... ويدمّرون كل ما يعترض طريقهم»[١٤]. أما شموئيل يوسف عجنون، المكرَّم بجائزة نوبل، فقد وصف العرب، يوماً، بالصفات التالية: «لا كرامة لهم ويتحمّلون الإهانات. يستغلّون المستوطنين. قتلة، وهم سبب خراب فلسطين، مزعجون وقذرون، يخشون اليهود، يكرهون الحضارة، يشبهون الكلاب في جلستهم»[١٥]. صهيونية كلاسيكية تخلق من كرهها الداخلي صورة العربي الذي تروم تدميره كاملاً، مذكّرة بـ «آخاب»، في «موبي ديك» ملڤيل، حيث الحوت المغسول بالمياه النقيّة لا علاقة له بصيّاد حيتان عُصَابي، يستولد الدمار من داخله، قبل أن يقذف به على الآخرين. وبالتأكيد، فإن عوز، كما عجنون، لم يلتق حتى اليوم بالوقائع التي تطهّره من كرهه الموروث، وهو ما يجسّده نتنياهو في كتابه «مكان تحت الشمس».

يورد فرانتز فانون في كتابه: «جلد أسود، أقنعة بيضاء» حديثاً عنصرياً يقول: «طالما أننا نجعل من العربي إنساناً مثلنا، فإن جميع الحلول مصيرها الفشل». تبوء جميع الحلول بالفشل لأن العربي في المنطق العنصري، لا ينتمي إلى الجنس البشري. ولأنه ينتمي إلى جنس مغاير، فإنه جدير بحلٍّ على صورته يغاير الحلول التي تلائم البشر.

العرب الفلسطينيون مثل غيرهم من البشر، فلا هم «يتوّجون الخلق البشري» ولا يتداولون حديث الدم والدموع المبشّر بالانتقام وإقامة «مملكة الرب» على الأرض، بل أن بساطتهم تساوي بساطة الحقوق التي يطالبون بها، وهي حق المواطنة فوق أرضهم وجمع شتاتهم الموزّع على تسعة وخمسين مخيّماً. وآية هذه البساطة بشّرَ بها ناجي العلي في كاريكاتيره الحزين، إذ الفلسطيني صورة عمّن كان بحاجة إلى وطن وقميص في آن، وشخصيات قصص وروايات غسان كنفاني المجبولة بالتعب والشقاء. أما إميل حبيبي فقد أطلق ضحكة مدوّية، تسخر من المراتب والمقامات ومن كل من ساوى بين المرتبة والاستبداد. وينقض هذا الأدب الفلسطيني أدباً عنصرياً، ويحتفي بالقيم الإنسانية الرحبة ويطالب بمساواة البشر. وإذا كان الأدب الصهيوني، المتكىء على فلسفة المرتبة وتفاوت البشر، قد حوّل العرب إلى «نفاية بشرية»، فإن الأدب الفلسطيني، اللصيق بشعب مقهور، احتفل بما يحذف القهر ويضمن مساواة البشر. وبسبب هذا الفرق، كان على الأدب الصهيوني، في شكله الجوهري، أن يأخذ بمبدأ الغَلَبة الشاملة.

يقول برنارد لويس، المستشرق البريطاني الذي يعيش في الولايات المتحدة: «عندما تتصادم حضارتان، تسود إحداهما وتتحطّم الأخرى»[١٦]. يتفق هذا القول، وبمعنى مزدوج، مع فلسفة المرتبة الصهيونية، التي ترى في الآخر العربي ضرورة تحطيمه، وتقذف بمقولة الاعتراف المتبادل إلى أقاليم الضعفاء، وتضيف إلى فلسفة المراتب المجرّدة رسالة حضارية، فتكون أداة لنقل «مؤسسات البلاد المتحضرة إلى الأرض القديمة – الجديدة»، كما يقول هرتزل،

وسياسة تفرّق بين السلام الحقيقي و«سلام الردع»، بلغة نتنياهو، إذ السلام الأول خاص بالحكومات الديمقراطية الخالصة، وإذ «السلام الثاني» خاص بالشعوب العربية، التي تحتاج الردعَ لأنها لا تفقه معنى السلام.

وعلى الرغم من فلسفة المراتب الرادعة، فقد اجتهد الفكر العربي في العثور على صيغ تؤمّن التعايش العربي – الاسرائيلي، كتلك المتحدثة عن «مَشْرَقة دولة اسرائيل»، أو اندماج المجتمع الاسرائيلي في المجتمعات العربية، بلغة قسطنطين زريق، أو اندماج الفلسطينيين في المجتمع الاسرائيلي، بعد اندماج الأخير في محيطه العربي[١٧]. غير أن هذه الاقتراحات الأخلاقية، المؤمنة بالعقل والسلام والمساواة، لا تغدو قوة عملية إلاّ إذا غيّرت الأيديولوجيا الصهيونية عناصرها، أي نفت ذاتها وتحوّلت إلى تصورّ ثقافي جديد للعالم. ويحتاج هذا التغيير إلى إرادة معرفية حرّة، تفهم الوقائع القائمة، لأنها أصبحت قادرة على فهم الأوهام والأساطير التي كانت تحول دون فهمها، أي أن الفهم الإسرائيلي الموضوعي للواقع العربي – الفلسطيني لا يحتاج إلى دراسة الواقع الأخير، بقدر ما يحتاج إلى دراسة «البداهات الصهيونية» التي تمنع هذا الفهم. بهذا المعنى، فإن الإرادة المعرفية الحرّة لا تحيل على الآخر بل على الذات، التي عليها أن تتحرّر من أوهامها قبل معاينة الآخر العربي. وإنجاز هذه الإرادة أمر بالغ الصعوبة، لأنه يرى في التحرّر المعنوي – الأخلاقي شرطاً لاحتياز معرفة موضوعية عن الآخر، ذلك أن الإرادة الحرّة تقضي بالاعتراف بالجرائم التي ارتكبت في حق الآخر وفهم أسبابها، كمقدمة أساسية للقاء الآخر فوق أرض جديدة.

ومهما تكن الصدوع التي لحقت بالصهيونية الكلاسيكية، فإنها لا تزال مسيطرة ونقيضاً للإرادة المعرفية الحرّة، كما لو كان التاريخ المعاش عقيماً، لا يولّد الأسئلة ولا ينجب الإجابات. وتترجم هذه الصهيونية سلباً قول ڤالتر بنيامين الحزين: «أن يتابع هذا المسار دورته كما كان، تلك هي المصيبة». ومع أن المسار التقليدي ينجب الكارثة طليقاً، فإن الكارثة الأكبر تكمن في العيون المعتقلة التي ترى في المسار الكارثي درباً إلى السعادة. ويعود ذلك إلى أرض أيديولوجية طريفة، تنوس بين المرجعية الذاتية ومرجعية الآخر، وفقاً لأحوال الأزمة التي تلازم، منطقياً وعملياً، كل أيديولوجيا تحوّل أسطورة تفاوت البشر إلى سياسة عملية. فبقدر ما يكون تفوّق الأنا، في زمن معيّن، مسوّغاً لتحطيم الآخر، فإن شرور الآخر وموبقاته، في زمن آخر، تغدو سبباً للتحطيم ومبرراً له. ويظل، في الحالين، قول برنارد لويس قاعدة للممارسة الصهيونية، مع فرق جوهري، أنه لا وجود لشيء يدعى بـ «الحضارة الإسرائيلية»، التي تستطيع السيادة على «الحضارة العربية» بعد تحطيمها.

وعلى هذا، فإن الحديث عن الهوية الثقافية الفلسطينية يستدعي، ولو سريعاً، الحديث عن الهوية الثقافية الإسرائيلية. والأولى، رغم وجودها اللامنجز، تعتمد على عمقها العربي، في الحاضر والماضي، أما الهوية الثانية فموزّعة على مراجع متعددة، لا تؤمّن لها الاتساق. فهي هوية يهودية وهوية صهيونية وهوية اسرائيلية، أي أنها جملة هويات متبعثرة لا متجانسة العناصر. فالدين حاضن لهوية شكلانية وساكنة لا تحتاج إلى الدولة، وإن احتاجها، كانت دولة دينية، أي شكلانية وساكنة بدورها. والصهيونية هوية أيديولوجية – سيا سية، تستمد تماسكها من وجود الآخر العربي، الذي عليها أن تحطّمه، وهو ما يجعل من الحرب ضرورة، لا وجود لهوية صهيونية متسقة من دونها. أما الهوية الثقافية الإسرائيلية، والتي تحيل على أجهزة الدولة الأيديولوجية التي تنتج وتعيد إنتاج ثقافة إسرائيلية، فإن عليها أن تنطوي على كل هجين من الثقافات واللغات، الموحّد بينها هو المشروع الصهيوني، والذي هو مشروع أيديولوجي – سيا سي ظرفي، لا أفق له، تسنده الحرب ويزعزعه السلام.

تبيّن هذه الملاحظات الفرق بين أزمة الهوية الثقافية الفلسطينية وأزمة الهوية الثقافية الإسرائيلية. فالأولى

٣ - الكرمل، العدد ١٩٨٧/٢٣، ص: ١٢٣
٤ - معذبو الأرض، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤، ص: ١٤٣
٥ - إميل حبيبي، سداسية الأيام الستة، دار الهلال ١٩٦٩.
6 - J. P. Sarter: orphée noir, in: Situation 111, Paris 1949, P: 239
7 - Critique de la thèorie critique, Sous la direction de H. Meschonnic, Paris, Presses Universitaires de vincennes, 1985, P: 199
٨ - د. صادق جلال العظم: الصهيونية والصراع الطبقي، دار العودة، بيروت، ١٩٧٥، ص: ١٧٠
9 - R. Zahar: l'oeuvre de Frantz Fanon, Paris, Maspero, 1970, P:39
١٠ - سمير أمين: الأمة العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص: ١١٠-١١١
١١ - داڤيد كوت: فرانز فانون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص: ١٤٥
12 - F. Fanon: peau noire, masques blancs, paris, Seuil, 1952, p. 176
١٣ - ب. نتنياهو: مكان تحت الشمس، دار الجليل، عمّان، ١٩٩٥، ص: ٤٣٨.
١٤ - أنطوان شلحت: شخصية العربي في الأدب العبري، دار ابن رشد، عمّان، ١٩٨٦، ص:٢٤
١٥ - المرجع السابق، ص:١٦
١٦ - د. شكري محمد عيّاد: نحن والغرب، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٩٠، ص:٣٤
١٧ - العروبة وقضية فلسطين (حوار مع قسطنطين زريق). مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت - ١٩٩٥.

في الذاكرة والتاريخ

عزمي بشارة

الذاكرة مثل العقل فردية وليست جماعية. لكنها، أيضاً، كاللغة إجتماعية لا فردانية. للذاكرة مضمون إجتماعي، وفي السياق الإجتماعي أو السياسي - الإجتماعي تتفرد الذاكرة الفردية. ولكي يتجاوز مفهوم «الذاكرة الجماعية» مجرد التدليل على وجود سياق إجتماعي يجب أن تتوفر «الجماعة» Community, Gemeinschaft. عندها تكون الذاكرة الإجتماعية ذاكرة الجماعة، وليس مجرد تدليل على وجود سياق إجتماعي لأي ذاكرة.

وأن نقول «ذاكرة الجماعة» مثل أن نقول «عقل الجماعة» أو «شخصية الجماعة» أو «عقلية الجماعة» معناه أن نستخدم استعارة لغوية. ولكن عندما تدخل الاستعارة اللغوية في تعريفات الظواهر الإجتماعية فإنها تساهم في صنعها، وبخاصة إذا استنبطتها غالبية أعضاء الجماعة واستخدمتها في تعريفاتها وتسمياتها ومؤسساتها. الإستعارة متخيلة، ولكن ليس كل تخيل أيديولوجيا. إمكانية التخيل واقعة، أي أن التخيل يتم في واقع إجتماعي تاريخي محدد. ولكن حتى ضمن هذه الحدود قد يكون التخيل أيديولوجيا، وقد يكون التخيل في نمط حياة يختلط فيه الواقع بالخيال إذ لم تفصل الحياة الإجتماعية فصلاً حاداً فيما بينهما بعد، ولم ينفصل الفن عن الصناعة، وما زالت الدنيا مسحورة لم تطرد منها الآلهة، وبالتالي لم تنشأ الحاجة إلى الأيديولوجيا.

الذاكرة الجماعية لدى الجماعة العضوية أو الإرثية، كما في العائلة الممتدة والقرية المتماسكة والعشيرة والحمولة، تتجاوز التذكر أو إستعادة الماضي، إنها عالم الجماعة الحاضر الذي تُوزع من خلاله أدوار الأعضاء. إنه عالم العرف والعادة والتقليد وخطة الحياة المعدة سلفاً. الذاكرة التاريخية هنا ممارسة حاضرة وهي بذلك تحول دون الفرد والتذرُّر Atomization، أي تمنعه من الإنفصال والإقتلاع من الرابطة الحميمة Intimnaecy. وهي، من ناحية أخرى، تحول بينه وبين التفرد، أي تشكيل شخصيته الفردية ومكانته الفردية التي تشكل ذاكرته الفردية عنصراً أساسياً فيها. الرابطة الحميمة تحمي الإنسان من التذرُّر وتمنعه من التفرد. الرابطة الحميمة لا تتجاوز التذرُّر بل تمنعه - وما يتجاوز التذرُّر هو نشوء الفرد الحر موضوع العلاقات الإجتماعية ومركزها. ومن دون ذاكرة

هذه الإنتماءات وبين الأمة. ولأن القرية قد فقدت وسلبت فإنها تحوّلت، بواسطة الذاكرة، إلى طريق انتماء الفلسطينيين إلى وطنهم، بدل أن تكون حاجزاً يتوجب تجاوزه من أجل الانتماء إلى هذا الوطن، ذلك لأن ما أزال القرية ليس حداثتنا وإنما حداثة الآخرين على حسابنا. لقد تعوّدنا اعتبار الجماعة العضوية والانتماء إليها عقبة أمام الانتماء المتجانس والموحّد للوطن، للمجتمع المتخيّل المتجانس كما يراه الفكر القومي، الذي يوحّد الأفراد ولا ينافسه أحد على ولائهم، ولا حتى العائلة. ولكن عندما تحوّل اقتلاع القرية، واقتلاع العشيرة والحمولة من أرضها، بدلاً من تذريرها أفراداً، إلى سمة الحداثة الفارقة تحوّل الانتماء إلى القرية والحمولة والعشيرة وغيرها إلى جسر لتعميق الانتماء إلى فلسطين لدى الأفراد المذرّرين.

عند ذلك غلب على الذاكرة الفلسطينية الجماعية طابع الفولكلور، الذي يحاصرُ التاريخ بدلاً من أن يحاصره التاريخ. كما غلب على الأيديولوجيا الفلسطينية يمينية كانت أم يسارية التشديد على نزعة الأصالة القروية Anthenticity. القروية شيمة يُعتز بها عند الفلسطينيين، وغالباً ما يختلط التشديد على الانتماء بالتباهي بالتخلّف.

فإما الأصالة والفولكلور، وإما نسيان الاقتلاع والتشريد. وقد كان بالإمكان الحفاظ على خطاب الأصالة مع الحفاظ على ذاكرة الاقتلاع في حالة واحدة، هي الذهاب بالانتماء الوطني إلى نهايته، وتوسيع الإنتماء الفلسطيني إلى انتماء عربي أوسع، هو جزء من أمة عربية، يعترض احتلال فلسطين طريقها نحو حق تقرير المصير وبناء وحدتها. في هذه الحالة فقط نشأت ذاكرة قومية غير فولكلورية تتعامل مع تاريخ فلسطين كتاريخ الحاضرة / المدينة المدمّرة التي كانت تنمو كجزء من مشروع عربي متواصل. وقد قطع الاحتلال عام ١٩٤٨ طريق تطوّره. لقد سلبنا الاحتلال المدينة القائمة والممكنة فيها وليس القرية فحسب. ومن دون هذا الإدراك لا يمكن فهم مجرى التطوّر الفلسطيني فيما بعد. ولكننا انثنينا نحتضن القرية التي سُلبت ونسينا المدينة - نسينا أن تدمير المدينة الفلسطينية، وإمكانيات قيامها وتطوّرها هي تدمير مشروعنا الوطني.

هذا بحدّ ذاته رأي تاريخي دون شك يحاصر فيه التاريخُ الذاكرةَ، ولكنه يحاصرها من أجل تأطيرها في إطار أشمل، وبهدف دفع الذاكرة الوطنية باتجاه تكميل الحداثة التي انقطعت بدلاً من العودة إلى القرية. حاول هذا الخطاب الإنضمام إلى المدينة العربية ومواصلة المسيرة القومية من أجل عودة القرية لا العودة إليها. ونعرف، جميعاً، تعقيدات هذا المشوار وعثراته. فبدلاً من انضمام الفلسطينيين إلى المدينة العربية ليواصل مشروع الحداثة العربية ضد الصهيونية الوافدة على العرب جميعاً، تريّفت المدينة العربية رافضة، مع رفضها القومية العربية والحداثة والديمقراطية، قبول الفلسطينيين أيضاً. ومثلما أعاد ترييف المدينة العربية، العرب إلى قراهم الكبيرة، عاد الفلسطينيون إلى قراهم أيضاً. ولكن العودة إلى القرية لم تكن عودة القرية بل عودة أيديولوجية تحوّل الفولكلور إلى أيديولوجيا، إلى «فكر سياسي».

الذاكرة القومية العربية هي ذاكرة حواضر العرب ومدنهم، أما الذاكرة المحلية، ومنها الفلسطينية، فقد أصبحت تحوّل الفولكلور إلى أصالة وفضيلة سياسية. وبعد أن تتحوّل الذاكرة الوطنية إلى فولكلور محلوي تصبح الذاكرة المحلية: بابلية وفنيقية وفرعونية وكنعانية في صراع وجودي مع العروبة ونزاع حدودي مع اسرائيل.

لا تنمو ذاكرة القرية في مخيم اللاجئين كذاكرة تحدّد أفعال البشر في حاضرهم، وإن استحضرت في بعض عادات الزواج والأفراح. إنها بالأساس ذاكرة أيديولوجية. إنها أيديولوجيا قومية بأدوات محلّوية وجهوية محرومة

من كونية الأيديولوجيا القومية. وكثيراً ما تختلط محاولات كتابة التاريخ الفلسطيني وتدوين الثقافة الفلسطينية، بتدوين أحاديث الشيوخ وتوثيق أنواع المأكولات والأمثال الشعبية والرقصات الشعبية، وغير ذلك مما كنا نعتقد أنه من اختصاص المستشرقين، ومن ضمن محاولاتهم اختزال ثقافتنا إلى فولكلور. فإذا لم تكن الفلسطينية عربية، أي إذا لم تنتم إلى مداها الأوسع العربي، مدى المدينة التي بتر تطوّرها، كانت الفلسطينية قروية. إننا نختزل ثقافتنا إلى فولكلور، ليس فقط لأن هذه الثقافة اقتلعت من أرضها، وليس فقط لأننا نحاول التمسك بالجذور، وهذا أمر مفهوم، وإنما لأننا ارتددنا ورُددنا عن الحاضرة / المدينة العربية. إنّ فشل المشروع القومي العربي هو فشل المدينة وإحياء الانتماءات المحلوية ردیفاً لتریيف المدينة - وإذا كانت آفاق التطوّر مدنية، فيجب أن يعاد إحياء المشروع القومي العربي.

عندما يُدرك التاريخ صعوبة المهمة يبتسم ابتسامة العارفين الذين يؤدلجون الهزيمة. لقد مررنا هناك مرة. كنّا عرباً، ونحن الآن فلسطينيون أولاً. أما البعد العربي المفقود فيتم التعويض عنه بالتشديد على قومية فلسطينية شاملة منذ بدء التاريخ، مثل الفرعونية، والفينيقية، والبابلية وغير ذلك. يتحوّل ماضي البلاد المسلوبة كلّه إلى تاريخ فلسطين. لقد كتب الصهاينة تاريخ هذه البلاد كأنه تاريخهم الحاضر وذلك بخطوتين أيديولوجيتين، الأولى: في تحويل تاريخ البلاد إلى تاريخ اليهود. والثانية: في تحويل تاريخ اليهود إلى تاريخ إسرائيل، الذي بات يبدأ بإبراهيم وداوود وممالك القبائل العبرانية القديمة. يتحوّل اليهود جميعاً إلى إسرائيليين، ويتحوّل الإسرائيليون إلى جماعة فوق - تاريخية. ويقفز التأريخ الصهيوني فوق تاريخ يهود المهجر، إلاّ من حيث كونه تاريخ معاناة وملاحقة، أي لا تاريخ، قفزة واحدة إلى التاريخ التوراتي ليصل هذا بالحاضر. أما ما بينهما في فلسطين فمنطقة حرام، وزمان فارغ، وثقب في حركة التاريخ هو تاريخ المسلمين والعرب.

وإذا تحوّل علم الحفريات الصهيونية في فلسطين إلى وضع لبنة فوق لبنة في استحضار تاريخ البلاد كتاريخ اليهود، متجاهلاً من قبلهم ومن بعدهم، فإن الفلسطينيين في مثل هذه الحالة، أي حالة ارتدادهم عن تاريخ العرب، يكتبون تاريخ فلسطين على أنه فلسطيني وواحد منذ الكنعانيين واليبوسيين حتى انتفاضة غزة، ومن حروب غزة مع شمشون إلى حروب غزة مع شارون. وإذا كان الفلسطينيون قد تواجدوا في البلاد وفلحوها قبل بداية الهجرة الصهيونية في نهاية القرن التاسع عشر، وهذه حقيقة تاريخية، وإذا كان اليبوسيون قد سبقوا اليهود في ممارسة شعائرهم الدينية على ما يسمى بجبل الهيكل، فما اليبوسيون إلا فلسطينيو تلك الأيام.

والحقيقة أنه ليكون للفلسطينيين حق على فلسطين في القرن التاسع عشر، ليس من الضروري أن يكونوا قد تشكلوا كأمّة واحدة قبل ألفي عام. فالفكر القومي وليس قيم العدالة هو الذي يحوّل الأرض Land إلى أرض سياسية Teritory ، ثم يربط بين الحق على الأرض وبين وجود الأمة. كما أن تاريخ فلسطين هو تاريخ كل من مرّ فيها بما في ذلك أنبياء اسرائيل، ولكن تاريخ فلسطين الفلسطيني يبدأ مع بداية تشكّل الوعي القومي الفلسطيني، أي وعي وجود المجتمع الفلسطيني المتواصل والمستمر في آن. عند ذلك توضع نقطة البداية ومنها الاستمرارية إلى الحاضر. أما تراث فلسطين فهو كل التراث بما فيه تراث الكنعانيين والعبرانيين واليبوسيين. ومصادرة واحتكار أنبياء إسرائيل إسرائيلياً مثل إقصائهم فلسطينياً تعبير أيديولوجي عن مصلحة حاضرة. والردّ على الميثولوجيا الصهيونية وحفرياتها وعلى استعادة الأسماء العبرية القديمة للأماكن والقرى والمدن بميثولوجيا فلسطينية كنعانية هو مجرّد اغتصاب للذاكرة لا يطال قلوب الناس وعقولهم. إنهم فلسطينيون عرب مسلمون ومسيحيون يتمسكون

بأرضهم، ليس لأنهم يشكّلون أمة منذ بدء التاريخ، بل لأنهم يعيشون عليها ويتواصلون مع طبيعتها ومناخها. قد يبدأ تاريخهم بالفتح الإسلامي أو بمحاولات توحيد بلاد الشام حديثاً أو بالمواجهة مع الصهيونية الوافدة، ولكنهم يشكّلون، اليوم، شعباً تقع فلسطين في مركز ذاكرته التاريخية.

كل الذاكرات الجماعية ذاكرات متخيّلة، ومثلما أن الأمة جماعة متخيّلة خلافاً للجماعة الإرثية «الحقيقية» (غير المتخيّلة) كذلك فإنّ التاريخ هو ذاكرة متخيّلة. ولكن محاولة إيجاد ذاكرة جماعية لا هي «حقيقية» مثل العائلة، ولا هي متخيّلة «كالأمّة» هي محاولة لكتابة ما لا يمكن تخيّله، وما لا يمكن تخيّله لا يمكن تذكّره. ونحن لا يمكن أن نتذكّر أننا كنعانيون. قد يتفاعل عرب هذه البلاد مع صلاح الدين وجمال عبدالناصر، ومع ثورة الجزائر، ومع مصر والعراق، ومع القدس وفلسطين، ومع الأقصى وكنيسة القيامة، ومع الأرض ومحراثها، والجبل والساحل، ولكنهم لا يتفاعلون مع كنعان لأنها كلها لا تمسّ مخيلتهم - كنعان هي تاريخ دون ذاكرة.

إنّ تراوح الذاكرة الجماعية بين فولكلور القرية المفقودة وبين فرض ذاكرة لا يمكن تذكّرها، في مواجهة الميثولوجيا الصهيونية، يترك المجال فسيحاً للتسوية السيا سية على حساب ما يتذكّره الناس على أنه ظلم وغبن لحقا بهذا الشعب. فلا تعارض بين الحنين للقرية كفولكلور وخطاب أصالة، وبين اختزال فلسطين في قرى الضفة الغربية وقطاع غزة، حيث بالإمكان ممارسة الدبكة الشعبية التي يبثها التلفزيون الفلسطيني القائم أكثر من ساعة كل يوم. كما أنه لا تعارض بين اعتبار الصراع التاريخي على أنه صراع بين ميثولوجيتين واحدة كنعانية والأخرى عبرانية، وبين نظرية اليسار الصهيوني في اعتبار الصراع الحاضر كصراع بين حقين تاريخيين متساويين لحركتين قوميتين على الأرض نفسها. وإذا افترضنا أن التسوية الراهنة للقضية الفلسطينية تنطلق من موازين القوى القائمة بين «حقين على الأرض نفسها»، بحيث يحسم ميزان القوى بينهما، فإن الصراع بين التاريخين يأخذ شكل الصراع بين ميثولوجيتين، والنتيجة معروفة، لأن الأقوى يستطيع تثبيت حقه.

وفي حال قبولنا بالتسوية من هذا المنطلق، أي من منطلق كونها تسوية بين حقين على أساس ميزان القوى القائم بينهما، وليس على أساس من العدالة، ولو النسبية، يعيد بعض الحق لصاحب الحق، فما علينا إلاّ أن نتساءل: لماذا لم نقبل منذ البداية؟ لماذا لم نقبل قرار التقسيم عام ١٩٤٧؟ وحتى، لماذا لم نقبل بوعد بلفور ذاته؟ لم نرفض وعد بلفور وقرار التقسيم لأن هذه القرارات لا توصل إلى دولة فلسطينية، فلم يفكّر أحدٌ في حينه بالدولة الفلسطينية، بل لأننا رأينا فيها اعتداء واغتصاباً لأرض عربية هي بلاد الشام أو جنوب الشام أو فلسطين. ولم نكن بحاجة إلى أية ميثولوجيا كنعانية لتبرير هذا الرفض، فقد كانت تطلقه أجراس القطعان وجواريش القمح وصفارات قطار الحداثة الذي بدأ ينطلق في فلسطين.

ولكن عندما تكون التسوية نوعاً من قبول المهزوم بشروط المنتصر، يظهر تاريخ المهزوم وكأنه تاريخ من الأخطاء، ويبدأ صاحب الحق المهزوم بالاعتذار للمنتصر. وتتأزم الذاكرة الجماعية في محاولتها الجسر بين عنف الماضي الحاضر في الأذهان، والذي لم يتمكن التاريخ من محاصرته وتأطيره في موازين القوى الراهنة وإخضاعه لها، وبين اعتذار الضحية، بين رفض الاعتراف بشرعية الاحتلال في الماضي وحاجة المهزوم إلى الشرعية من المنتصر في الحاضر.

تترك هذه الذاكرة الجماعية المهزومة خيارين للمهزوم: فإما العودة إلى القرية التي لن تعود أبداً، أو الانضمام إلى مدينة المنتصرين كهامش لها، كمحمية من محمياتها، لتصبح المدينة الإسرائيلية التي تقبل الفلسطينيين على

هوامشها وليس في داخلها، بديلاً للمدينة العربية المريفة والرافضة للفلسطينيين رفضها لبقية العرب.

أما حلم بناء مدينتنا الخاصة بنا، كجزء من مشروع عربي شامل ومتعثّر، فإنه يؤدي إلى الصدام مع الصياغة الإسرائيلية للتسوية. فبمثل هذه الصياغة تظهر التسوية الآن كمدينة إسرائيلية واحدة محاطة بقرى عربية من المحيط إلى الخليج - أليست هذه هي الشرق أوسطية؟.

فرانز فانون :

نبيّ العنف؟ مسيح الثقافات المقهورة؟ شاعر العالم؟

صبحي حديدي

دعونا لا نضيّع المزيد من الوقت في ابتهالات عقيمة، أو محاكاة باعثة على الغثيان. دعوا أوروبا هذه حيث هي، لا تكفّ عن حديثها عن الإنسان، ولكنها تذبح الناس أينما ثقفتهم، في زوايا شوارعها هي، وفي زوايا شوارع العالم هي أوروبا... التي خنقت الإنسانية بأسرها طيلة قرون، تحت ذريعة ما تسمّيه بالتجربة الروحية.
فانون - «معذّبو الأرض»

لست أنا الذي أصنع المعنى لنفسي، بل إن المعنى موجود أصلاً، وقبلي. ولكنه كان ينتظرني... وإنني جعلت من نفسي شاعر العالم.
فانون - «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء»

- 1 -

في مقدمته لكتاب فرانز فانون «معذّبو الأرض»، كتب جان بول سارتر يقول:

«حين يقول فانون إن أوروبا تسير إلى حتفها، فإنه بذلك يقدّم تشخيصاً سريرياً للمرض أكثر مما يطلق نذير الخطر. وهذا الطبيب لا يقول إن حالتها ميؤوس منها - إذ أن المعجزات تحدث هنا وهناك - ولكنه، في الآن، ذاته لا يمنحها وسيلة لعلاج نفسها. إنه يؤكّد أنها تحتضر، حسب الدليل الخارجي القائم على أعراض يستطيع ملاحظتها. أما العلاج، فكلا. إن لديه مشاغل أخرى يفكّر بها، وهو لا يعبأ البتة بأسئلة من نوع: أين تعيش أوروبا، وأين ستموت؟ ولسبب كهذا. فإن كتاب فانون فضيحة. وإذا تمتم الواحد منّا، بمزاح وحرج: «لقد قام بالعمل نيابة عنّا!»، فإنه بذلك يكون قد عجز عن التقاط الطبيعة الحقيقية للفضيحة. ذلك لأن فانون لم يقم بأي عمل لنا أو نيابة عنّا، وكتابه هذا (الذي يراه البعض جمرة نار) بارد كالصقيع في كلّ ما يتصل بنا. إنه يتحدّث عنّا غالباً، ولكنه لا يتحدث إلينا البتة». (فانون، ١٩٦٣:٩)

وفي مراجعته للترجمة الإنكليزية للكتاب، قال المحرّر الثقافي لأسبوعية «تايم» الأميركية:

«هذا ليس كتاباً بقدر ما هو صخرة تُرشق على نوافذ الغرب. إنه «البيان الشيوعي» أو «كفاحي» لأطوار الثورة المناهضة للاستعمار. وهو بصيغته هذه شديد الأهمية لكل قارىء غربي راغب في فهم القوّة الوجدانية التي تقف خلف الثورة. ولكن قرّاء العمل الذين يعنوننا بالفعل هم الزعماء القادمون في غابات وجبال أفريقيا وآسيا.

وأفكار الكتاب وجدت، لتوّها، التجسيد الدامي على الأرض: مجازر سيمبا في الكونغو، وصرخات سوكارنو ضد «الاستعمار الجديد». وفي الدعوة التي وجهتها الصين الحمراء إلى شعوب آسيا وأفريقيا لإدارة الظهر للغرب». («تايم»، ١٩٦٥: ١١٤)

وبعد عام كتب لويس كوزر يصف الكتاب ذاته: «سوف يقرأ الغرب هذا الكتاب مرّة بعد أخرى، عقداً بعد آخر. ولعلّه الكتاب الذي سينقلب إلى توراة للمعذّبين، وللثوريين الرومانتيكيين، وللمنظّرين والجامعيين والطلبة، الباحثين جميعاً عن أنماط بدئية من البراءة الثورية». (كوزر، ١٩٦٦: ٣٠٣). وبعد نحو ثلاثة عقود، في عام ١٩٩٤، وفي مقالته بالغة الأهمية «إعادة النظر في النظرية المترحّلة»، كتب إدوارد سعيد:

«نظرية لوكاش [حول الذات - الموضوع] ارتحلت بدورها. والمرء يتذكّر أن ما جمع بني لوكاش وأدورنو كان الثقافة الأوروبية المشتركة والتراث الهيغلي الذي انتميا إليه معاً. ولكن من المدهش أن يكتشف المرء جدلية الذات - الموضوع، وقد استُخدمت بقوّة فكرية وسياسية هائلة في عمل فرانز فانون الأخير «معذّبو الأرض»، والذي كتبه عام ١٩٦١، سنة وفاته بالذات (...) ومنذ الصفحات الإستهلالية في الكتاب يتضح، مباشرة، الزخم الذي تُطرح به جدلية الذات - الموضوع خارج أوروبا والجمهور يتألّف من ذوات استعمارية. والمانوية Manicheanism التي يصف فانون كيفية فصلها بين المدينة الاستعمارية النظيفة وحسنة الإضاءة وبين ظلام «القصبة» casbah الرثة الملوثة بالأوبئة. تذكّر بالاغتراب الذي وصفه لوكاش في العالم المتشيّء Reified. ومشروع فانون بأسره ينهض، أولاً، على إضاءة، ثم تجسيد، الفصل بين المستعمِر والمستعمَر (الذات - الموضوع) بهدف إيضاح الزائف والوحشي والمحتوم تاريخياً في العلاقة بينهما، وبهدف تحفيز الفعل والمضي به إلى مرحلة إسقاط الاستعمار ذاته». (سعيد، ١٩٩٤: ٢٥٨-٥٩)

هذه الأحكام، المتباعدة في الزمن والمرجعية الفكرية، تشكل نموذجاً بليغاً على الكيفية الإشكالية التي تتواصل في مناخاتها قراءة أعمال المفكر والمناضل المارتينيكي فرانز فانون (١٩٢٥ - ١٩٦١)، وما ينجم عن هذه القراءة - أو إعادة القراءة على وجه الدقة - من تأويلات معقدة على أصعدة سياسية وسوسيولوجية وسيكولوجية وأدبية؛ في مناقشة مفهوم الثقافة الوطنية والتعدد الثقافي والأصالة، مثلما في استخلاص نظريات جديدة حول توازنات العوالم والعولمة؛ وفي دراسة علاقات القهر والتحرر والثورة، مثلما في رصد مآلات «العنف» والتمرّد والاحتجاج والعنصرية والتمييز، في القراءة المعاصرة لمسرح وليم شكسبير («العاصفة» و«عطيل» بصفة خاصة) مثلما في قراءة الحجاب كظاهرة ثقافية وأوالية دفاع سياسي.

وبين لقب «نبيّ العنف» و«مسيح الثقافات المستعمَرة على امتداد العالم»، تكاثرت من حول فرانز فانون عشرات الألقاب، وتتوالد حول تراثه عشرات أخرى من النظريات، وآلاف من الدراسات والأبحاث والقراءات. وهذه السطور لا تسعى إلى إسالة المزيد من الحبر الإحتفائي برجل فذّ، أجرى سلسلة من المواجهات الحادة مع نفسه وشعبه وعالمه، ربما أكثر بكثير مما كان قد فهم - هو نفسه - من جدل تلك المواجهات، وفي حركيتها التاريخية بصفة خاصة. بيد أن هذه قد تكون السمة الكبرى التي تجعل الرجل مَعيناً خصباً - لا يبدو أنه سينضب في وقت قريب - للتزوّد بمادة ضرورية، فكرية ونظرية وروحية وحتى شعرية، تليق بالمواجهات الجديدة المتجددة عند أواخر القرن، والتي تدور حول جدل القهر والقاهر، واستلاب الهويّة، ومحاصصة القوّة، وإشكالية العنف وأشكاله، ومختلف ميادين ومستويات المقاومة في ذلك كله.

هذه القراءة تتوقف، بالأحرى، عند جانب محدّد من تلك الجوانب المعقّدة التي اكتنفت وتكتنف قراءة فانون وإعادة قراءته: أي جانب المقاوم الرؤيوي الثقافي، الذي تحلّى بقدر هائل، وغير عادي، من الشجاعة الأدبية والصفاء العقلي، ووضوح الرسالة في وصف علاقات الخضوع للاحتلال، ليس للمرة الأولى منذ خطاب جورج سوريل حول العنف بوصفه الخبز اليومي لأساطير الثورة كما رآى سارتر، بل ربما للمرّة الأولى منذ أن انفرد فردريك إنغلز بجرّ سيرورات التاريخ إلى دائرة ضوء الحياة اليومية.

ذلك لأننا، مثل غيرنا من شعوب وثقافات العالم – والشطر المقهور منه بصفة خاصة – نمتلك حصة سخية من الحق في إعادة قراءة فرانز فانون، ولأغراض لا تدخل في باب الرفاه الفكري... حتى إذا شئنا لها أن تكون كذلك. نحن بحاجة إليه في هذه الأيام بالذات، أيام الزواج السعيد بين بنيامين نتنياهو وأواليات القهر المحلية «الوطنية»؛ أيام انقلاب الخطابات والأنظمة الثقافية (من نوع «الاستشراق الإسرائيلي» أو «ثقافات التطبيع» على سبيل المثال) إلى علم نفس تبشيري زائف يخفي حقيقة اعتلال سيكولوجي مقنّع من النوع الذي وصفه فانون؛ أيام ما بعد الحداثة العربية قبيل قطع خطوة واحدة مرئية ملموسة نحو الحداثة؛ وأيام الإنتساب إلى القرن الليبرالي الجديد بمتاع وعدّة ما قبل الطور «الليبرالي» العربي القصير... مطلع القرن الذي ينصرم!

وأيضاً لأن من واجبنا، ربما أكثر من غيرنا من شعوب وثقافات العالم، أن نعيد قراءة رجل تخلّى بنفسه عن جنسيته الفرنسية واختار الجنسية الجزائرية وناضل في صفوفنا وتعلّم منّا وعلّمنا. وإذا كان قد لفظ أنفاسه الأخيرة في مشفى أمريكي في واشنطن دي. سي.، فإن مستقرّ راحته الأخير، منذ أن غادر جزر المارتينيك في نهاية الحرب العالمية الثانية، هو قبره المتواضع في ضواحي الجزائر.

– 2 –

ولد فرانز فانون في فور دو فرانس، جزر المارتينيك، في ٢٠ تموز (يوليو) ١٩٢٥. وخلال الحرب العالمية الثانية خدم في «جيش فرنسا الحرّة»، قبل أن يلتحق بالمدرسة الطبية في مدينة ليون الفرنسية، ويتخصص في الطب النفسي خلال سنوات ١٩٤٧ – ١٩٥١. هذه هي الفترة التي ستشهد مسودات كتابه الهام الأول «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء»، ١٩٥٢، الذي نجم عن إدراكه الحاد والمباغت بأنه «زنجي» و«أسود»، وعن مشاهداته وملاحظاته للأعراض السريرية التي تظهر عند السود المصابين بأمراض نفسية.

والتأثيرات الفكرية التي خضع لها فانون أثناء إقامته في فرنسا تمحورت، جوهرياً، حول مجموعة المثقفين السود العاملين في مجلة Presence Africaine، خصوصاً أليون ديوب وإيميه سيزار، ثم الحلقة الوجودية الفرنسية التي تألفت من جان بول سارتر، وموريس ميرلو – بونتي وألبير كامو. وفي مرتبة ثالثة تجيء كتابات ماركس وإنغلز وهيغل خصوصاً في الجانب السياسي، وفرويد وجاك لاكان في جانب علم النفس. وإدوارد سعيد يتكهن بأن من المحتمل أن يكون فانون قد قرأ كتاب «التاريخ والوعي الطبقي» لجورج لوكاش (سعيد، ١٩٩٤: ٢٥٩)، بالرغم من أنه لا يشير إليه.

ومنذ طور مبكّر في عمله كطبيب نفسي، كشف فانون عن توق عارم وبراعة استثنائية في تحويل المشاهدات النفسية السريرية إلى ما يشبه الشعر المشبع بالسياسة والأسئلة الإجتماعية. وفي مقالة مبكرة لامعة، تحدث عن «سندروم شمال أفريقي» لا يكون فيه المرض سوى مظهر، الأمر الذي يوجب البحث عن الحل في المؤسسة

الإجتماعية التي يستدخلها الفرد في وعيه. ويرى أريستيد زولبرغ أن فانون حاجج، كذلك، بأن الانهيار العصبي ينتشر بين سكان الهند الغربية حتى حين لا تكون هنالك دلائل على أي جرح نفسي، وافترض، بذلك، أن المرض ينجم عن حالة جماعية عامة ويتطلب ما أسماه بـ «التشخيص الجَمْعي» الذي تحتاج إليه جماعة بشرية بأكملها. (زولبرغ، ١٩٧٠: ١٢٢).

مثل هذه الأفكار سوف تقترن بقراءات واسعة في سوسيولوجيا العلاقات بين الأعراق (المدرسة النفسية الأمريكية بصفة خاصة)، وبإعجاب خاص بنثر الروائي الأمريكي ريشارد رايت، وهي التي ستتبلور في كتابه «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء». «رهاب الزنوجة» Negrophobia عند فانون هو المرض الذي يصيب الأوروبي الذي خضع، لهذه الدرجة أو تلك، من القمع الجنسي. السواد يصبح متماهياً مع الغرائز الخطيرة والخطيئة والشر، ثم يستقرّ في اللاوعي الجمعي الذي لا يشمل الإنسان (كما تحدث كارل يونغ)، بل الإنسان الأوروبي على وجه التحديد. والأسود، الذي يمثله مواطن جزر الهند الغربية عند فانون، لا يعاني من عقدة أوديب أو سواها من العُقَد الجنسية. وأما مأساته فهي أنه تمثّل اللاوعي الجمعي الأوروبي جنباً إلى جنب مع اللغة والثقافة الأوروبيتين، وبذلك فإن الزنجي ليس الإنسان بل الإنسان الأسود تحديداً، أينما وأياً كان، الذي يخشى سواده ويمقته في آن معاً.

والدروب مسدودة بالكامل، أو تكاد، أمام كائن تمت تربيته لكي يحاكي البيض في السلوك واللغة، ولكن ليس في لون البشرة. والزنجي يجد بعض السلوى في الاختفاء، ولكنه لا يفعل ذلك إلاّ في الحلم. يتعلّم الفرنسية، ويتخيّل نفسه وقد اكتسب بعض البياض، أي اكتسب بعض خصائص الإنسان. بيد أن هذا القناع الأبيض هو تقنّع وراء شخصية زائفة لا تتطابق مع الواقع، وكلما حاول الأسود أن يزداد أوروبية، كلما تزايد إحساسه بأنه أسود فحسب.

في عام ١٩٥٣ عُيّن رئيساً لقسم الطب النفسي في مشفى بليدة - جوانفيل في الجزائر، وانخرط منذئذٍ في صفوف المطالبين باستقلال الجزائر عن فرنسا. تجربته كطبيب في الجزائر انطوت على تلك الإزدواجية الحادة في علاج الجلاد وعلاج الضحية، القاهر والمقهور، المستعمِر والمستعمَر، الشرطي العائد لتوّه من جلسة تحقيق وتعذيب، والجزائري الذي قد يكون الطرف الثاني في الجلسة ذاتها. بيد أن تجربة العمل في الجزائر كانت حاسمة ومطلقة الأهمية لجهة تحويل المنطق العام لأفكار فانون، من ثنائية الأسود / الأبيض إلى ثنائية المستعمِر / المستعمَر. وكان من الطبيعي أن يفرز هذا التحوّل المركزي شخصية جديدة هي فرانز فانون الأيديولوجي، الذي لا يُعنى الآن بالاعتلال النفسي الناجم عن سيرورات الاستعمار بقدر ما يشدد على «الطاقة الإبداعية للثورة» في تطوير النفوس والمجتمعات والثقافات التي تخوض الثورة.

أبرز أمثلة هذا الطور من تحوّله الفكري والتحليلي هو مقاله الممتاز حول الحجاب كرمز وأوالية ثقافية. إنه يبدأ من وصف المحاولات الأوروبية لتحديث الجزائر عن طريق تحسين أوضاع المرأة بأنها شكل مقنّع من العدوانية: الرغبة في نزع الحجاب تعني الرغبة في ممارسة الاغتصاب، ولكن الاغتصاب ذاته ليس سوى تشخيص تفصيلي للرغبة في إخضاع المجتمع بأسره. وهكذا يصبح ارتداء الحجاب عند المرأة الجزائرية رمزاً مركزياً للمقاومة ووسيلة لصون التراث، وصيغة جزائرية من «الزنوجة». ولكن ردّ الفعل هذا يخضع بدوره لجدل ارتجاعي يجعل الجزائرية أسيرة التراث في سياق محاولتها للحفاظ عليه. هنا تلعب الثورة دورها التحريري. ففي قيامها بأعمال ثورية سرية تتطلب التوغل في المدينة الأوروبية (وتقتضي أحياناً تمثيل دور البغي)، خلعت الجزائرية الحجاب. ولكنها

كانت ترتديه حين يخدمها في تمويه الوجه أو إخفاء الأسلحة، ثم تخلعه حين تتغيّر طبيعة المهمة. بذلك كفّ الحجاب عن مضمونه كهوية قسرية يفرضها التراث وينتهكها المستعمر، وبات ارتداؤه، أو خلعه، خياراً شخصياً محضاً بالدرجة الأولى، وباتت الجزائرية أكثر حرية وإنسانية عن طريق انخراطها في العمل الثوري.

كذلك حلّل فانون دور الثورة في تغيير الثوابت والمحرمات في الحياة اليومية للأسرة الجزائرية، وضرب المذياع كمثال على ذلك. في السابق كان الإصغاء إلى «هذا الصوت الشيطاني» بمثابة انتهاك للنظام الأخلاقي، ولكنه اليوم وسيلة لا غنى عنها لمتابعة أخبار المجاهدين. أكثر من ذلك، تجرّدت اللغة العربية المستخدمة في البث عن كثير من محتواها الديني والقرآني (وكان هذا المحتوى هو الوحيد المتاح في ظل هيمنة اللغة الفرنسية)، وباتت اليوم لغة يومية، سياسية، أيديولوجية. والفلاحون الذين كانوا يؤمنون بالطبّ الدينيّ والشعوذة والحجاب، هم اليوم المجاهدون الذين يستخدمون العقاقير الطبية والكحول، وتراجع المحظور القديم ليخلي المكان للعلاج العلمي بوصفه أحد أسلحة الثورة.

وفي عام ١٩٥٦ لم يعد في وسع فانون أن يواصل المزيد من الازدواجية، وكان لا بدّ له من اتخاذ القرار العملي الوحيد اللائق بهذا الطور من تفكيره النظري: الاستقالة من منصبه، والانضمام رسمياً إلى «جبهة التحرير الوطني» الجزائرية. وفي رسالة الاستقالة، الموجهة إلى الوزير الفرنسي المقيم، يكثّف فانون نظريته حول سيكولوجية القهر الاستعماري، ويشدّد على انعدام التوافق بين المهمة الاستعمارية والممارسة الطبية الأخلاقية:

«طيلة ثلاث سنوات وضعت كامل طاقتي في خدمة هذا البلد وأهله، ولم أوفر شيئاً من جهودي ولا حماسي للعمل. ولم أضع ذرّة واحدة من نشاطي في غير الهدف المأمول: انبثاق عالم أفضل. ولكن ماذا يمكن لحماسة المرء وتفانيه أن يفعلا إذا كان واقع الحياة اليومية هو نسيج من الأكاذيب، والخسة، والاحتقار للإنسان؟ (...)

إذا كان العلاج النفسي هو التكنيك الطبّي الهادف إلى الحيلولة بين الإنسان وبين انقلابه إلى غريب عن بيئته، فإنني أؤكد لكم أن العربي، المغترب بصفة دائمة عن بلده، يعيش في حالة من تفكك الشخصية المطلق. ما هي حقيقة الوضع في الجزائر؟ إنها وضعية التجريد المنظّم من الهويّة الإنسانية. ولقد كانت مقامرة عبثية أن نحاول، تحت أي ثمن، إيجاد عدد معيّن من القيَم، في الوقت الذي تكون فيه حالة غياب القانون، وانعدام المساواة، وذبح البشر بصفة يومية هي التي تمّت ترقيتها إلى مصافّ المبادىء الشرعية. (...)

سيدي الوزير: إن الأحداث الراهنة التي تغرق الجزائر في حمّام من الدم لا يبدو أنها تشكل فضيحة في عين المراقب. وما يحدث الآن ليس على الإطلاق نتيجة صدفة، أو نتيجة عطل ما طرأ على الآلة. الأحداث الراهنة في الجزائر هي العاقبة المنطقية لمحاولة فاشلة في اقتلاع أدمغة الناس. (...)

لقد خضع ضميري لنقاشات لا تسامح إزاءها، وكانت نتيجتها التصميم على عدم اليأس من الإنسان، أي من نفسي. ولهذا فقد قرّرت أنني لا أستطيع الاستمرار في تحمّل المسؤولية مهما كان الثمن، تحت حجة زائفة مفادها أنه ما من شيء يمكن القيام به.» (فانون، ١٩٧٠: ٦٢ - ٦٤)

بعد ذلك غادر سراً إلى تونس وعمل طبيباً في مشفى منوبة، ومحرراً في صحيفة «المجاهد» الناطقة باسم الجبهة، وتابع من هناك كتابة مقالات دورية حول القضية الجزائرية كان ينشرها في مجلة سارتر «الأزمنة الحديثة» وفي Presence Africaine المختصة بأدب السود. ومقالاته عن هذه الفترة جُمعت في كتابين: «السنة الخامسة من الثورة الجزائرية» (الترجمة الإنكليزية: «دراسات في استعمار يحتضر»)، ١٩٥٩، ونحو الثورة

الأفريقية»، ١٩٦٤.

ونضال فانون في صفوف جبهة التحرير لم يقتصر على الكتابة والعمل الفكري والدعاوي، بل امتدّ أيضاً إلى النشاطات التنظيمية المباشرة، والمهام الدبلوماسية والعسكرية ذات الحساسية الفائقة. وأثناء عمله سفيراً للحكومة الجزائرية المؤقتة في أكرا (غانا)، تولّى فانون مسؤولية ترتيب الخط الجنوبي من خطوط الإمداد العسكري واللوجستي لقوات الجبهة العاملة في داخل الجزائر. كذلك لعب دوراً حيوياً دائماً في تأمين الدعم السياسي للجبهة، عبر تنسيق مباشر مع الزعماء الوطنيين الأفارقة، من أمثال باتريس لومومبا وكوامي نكروما. وذات يوم ارتطمت سيارة الجيب التي كان يستقلها بلغم أرضي كاد يودي بحياته على الحدود المغربية، ومرّة أخرى تعرّض لمحاولة اغتيال نفذتها جماعة «اليد الحمراء» المتطرّفة.

وأثناء إقامته في أكرا أصيب فانون بمرض اللوكيميا، ونصحه الأطباء بالخلود إلى الراحة. لكنه، بدل ذلك، انخرض في سباق محموم مع الزمن لإنجاز مسودات كتابه الهام الثاني «معذّبو الأرض»، حتى فرغ منه خلال عشرة أشهر، وعهد به إلى جان بول سارتر الذي كتب مقدمته ودفعه إلى الطبع في سنة وفاة فانون، ١٩٦١. والسنة الأخيرة هذه بدت أشبه بمحاولة يائسة لمسح جغرافية العالم، تنقيباً، ربما، عن آخر الآثار الكفيلة بكشف المزيد من أواليات القهر. لقد عاد فانون إلى تونس لكي «يرتاح»، ولكنه سافر إلى موسكو (وسط آمال عبثية بالعثور على علاج ما، ولكن أيضاً لاختبار ما تبقى في الكرملين من «رغبات» في دعم حركات التحرّر)، ثم قصد روما ليلتقي بتراث يساري إيطالي سحره طويلاً وظلّ مغلقاً أمامه، إلى أن ألقى عصا الترحال في مشفى المعهد الصحي القومي في ماريلاند بالولايات المتحدة، حيث توفي في ٦ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦١.

- 3 -

كما سلف القول، سال حبر كثير في دراسة وشرح وتأويل عمل فرانز فانون. وقدر لا بأس به من ذلك الحبر هدف إلى تقويض الحيوية التي يتصف بها هذا العمل، وإلى تجريده من أي محتوى راهن، وحصره في الشرط التاريخي الذي ولد فيه قبل نصف قرن، أو ردّ «الظاهرة الفانونية» إلى هوس «العداء للقوقازية» Anti-Caucasian أي العداء للأبيض والحضارة الغربية إجمالاً، وهو الهوس الذي يبدو أشبه بقطب مقابل لهوس العداء للسامية. ولا يعدم المرء من يردّ الاهتمام بفكر فرانز فانون إلى «ذلك المرض العضال القديم» الذي يستيقظ من السبات بين حين وآخر: الرومانتكية الثورية!

وليس في الأمر كبير غرابة في كل حال، إذْ أن فانون كان دماغاً استثنائياً لامعاً من النوع الذي لا نملك له توصيفاً مسبق الصنع، أو أن كاتب هذه السطور لا يملك له ذلك التوصيف على الأقل. لقد كان الثائر / الفيلسوف / الشاعر الذي يتقن اقتيادنا إلى الظاهرة وما يعتمل داخلها من وقائع ورموز وأساطير، وما تثيره وتستثيره من وعي ولا وعي، من أمل ويأس، من عافية أو اعتلال، ثم ... ما يتوجّب القيام به لكي لا تتوقّف الظاهرة عند سكونية ما، أياً كانت. وإذا كان هذا حال معظم الرؤيويين الذين يستبقون عصرهم، ويتكررون في عصور لاحقة بسبب من هذه الدينامية الفريدة، فإن فانون يحمل على ظهره بعض أثقال التاريخ التي لم يكن الكثير من الرؤيويين (في الغرب تحديداً) مضطرين إلى حملها. وهو بذلك مرشح - بالتعريف - لفتق جراح الروح الأوروبية، ونصب المرآة التي تظهر الصورة البشعة وتشخص حالة الاحتضار التي تحدث عنها سارتر، ومرشح لإثارة نوع الفزع

السياسي الذي تحدث عنه المحرّر الثقافي لأسبوعية «تايم»، مثلما هو مرشح لذلك النوع الضروري من المقاومة الثقافية، والذي يشتغل عليه أمثال إدوارد سعيد.

ومن جانب آخر، أليست قراءة «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء» و«معذّبو الأرض» كافية بذاتها لتوليد حقول شائكة من التأويل والتأويل المضاد، بين حدّين أقصَيَين متكاملين معاصرين: الأول هو التنقيب في ما فعله الاستعمار داخل الجمجمة، والثاني هو التنقيب عن صورة العالم كما ينبغي أن تكون بعد إخراج الاعتلال الاستعماري من الجمجمة؟ ولماذا لا يكون فانون هو المعاصر الدائم إذا كانت حاجة البشرية إلى عمليات التنقيب تلك ما تزال قائمة، بل وملحّة، في فلسطين والبوسنة ورواندا وعشرات الأسماء الأخرى من جغرافية القهر والاستيطان والاقتلاع والتشويه المادي والثقافي والوطني؟

لقد اعتبر فانون أن الاغتراب تجربة فردية أولاً، وتجربة جمعية ثانياً، حين تمتد إلى تبديد وتعطيل ثقافات عاشت آلاف السنين في نفوس أبنائها. وحيوية الثقافة، وبالتالي قدرتها على مقاومة الإفناء، مرهونة أساساً بشرط معرفة أبنائها لماهية ذواتهم وماهية هويتهم. ويصبح ذلك مستحيلاً حين يتمّ إحلال أساطير الدونية Inferiority الثقافية (التي يصنعها ويروّج لها المستعمِر) محلّ الوعي الجمعي عند أبناء البلد الأصليين. وهنا «لا تكون العنصرية رفضاً لجسد ابن البلد ونفسه فحسب، بل تنقلب إلى حكم عليه بعقدة الذنب الأبدية». ويختصر فانون بلوى المستعمَر في المعادلة التالية: «إنه يضرب بجذوره عميقاً في كَوْنٍ يُراد له أن يُستأصل منه. وهكذا لا يتبقى أمام الأسود سوى قَدَر واحد: أن يتحوّل إلى أبيض». والمأساة أن هذا بالضبط ما يدفعه إلى الاختلال واستهلاك الذات.

الزنجي مستعبَد بعقدة الدونية، والأبيض مستعبَد بعقدة الفوقية، وكلاهما يسلك وفقاً للأنماط العصابية الناجمة عن هذا الاستعباد. لكن الأسود لا يكفّ عن بذل الجهود للفرار من ذاته وذاتيته ولتدمير وجوده الملوّن عن طريق ترحيله إلى مختلف أشكال التبييض (وبينها التعلّق ببياض حليب الأم) لأن الأمل الوحيد في الشفاء النفسي، وارتقاء الموقع الاجتماعي، هو ترحيل الذات إلى البياض واحتقار السواد. وما لم يواجه المستعمَر ذاته مباشرة، فإنه لن يستطيع التعرّف على ثقافته، لأن الماضي قد أعيدت كتابته و«تبييضه» بالمعنى الحرفي للكلمة، وبما يخدم توطيد سلطة المستعمِر على المستعمَر، واستغلال الأول للثاني.

ويستند فانون إلى هيغل في التحذير من أن الأسود هو مفتاح العلاج النفسي للأبيض، والعكس صحيح إذا تمّ بلوغ مرحلة محددة من الاعتراف المتبادل، الأمر الذي يظل بعيداً عن التحقق في سياق معادلة الاستعباد وسيادة العقدتين المركزيتين: الدونية والفوقية. ومن منظور ابن البلد، تبدأ العافية النفسية من مرحلة تجريد القاهر من صورته المبهمة وكشف الأواليات الحقيقية التي تسيّر مجتمع «البياض». وهنا أعرب فانون عن يقين مطلق بأن كل الثورات المناهضة للهيمنة الاستعمارية والعنصرية سوف تتكفّل بتحرير الأسود والأبيض معاً، فتبرهن للأبيض أنه كان «صانع الوهم وضحيته» في آن معاً.

التعبير عن الذات لا يبدأ قبل مواجهة الذات، وفي رؤيته لهذا الطور التحريري توقف فانون عند ثلاث مراحل، هي بمثابة رؤى ثاقبة في الجدل الحقيقي لمعادلة المستعمِر / المستعمَر:

١ - الاستعمار ينتهك جميع الحقوق الإنسانية الأساسية، والهيمنة العنصرية تسمّم كل التعبيرات الذاتية والاجتماعية، وتجعل أخطار الإبادة أو الشتات حقائق قائمة. والتنميطات التمييزية القائمة على أساس الفوقية

/ الدونية، والتي لا بدّ أن تسبقها مرحلة تدمير اللغة الأم لأبناء البلد، تقوم بزرع صورة القاهر في المستويات الأعمق من الثقافة الأصلية، وتمحق بذلك جميع الموضوعات والتعبيرات الوطنية، في الأدب والفن والمخيّلة. وهكذا يجري تشويه الوعي واللاوعي على حدّ سواء، ويجري إخماد الصوت وقطع الرؤيا. وبهذا المعنى يصبح من المشروع القول أن ظهور شخص مثل فرانز فانون، وتشخيصه لأواليات العلاقة بين المستعمر والمستعمَر، وتعبيره عن حاجة الثاني إلى سلسلة علاجات سياسية واجتماعية وثقافية للتطهّر من الأمراض التي أصابه بها الثاني، كان في حدّ ذاته «معجزة» شاذة وخروجاً طارئاً عن القواعد العامة التي حكمت وتحكمت بالثقافات الوطنية في ظلّ النظام الاستعماري. وفي هذا السياق، ربما، يدخل كلام سارتر في مقدمة «معذّبو الأرض»:

«النُخَب الأوروبية عكفت على تصنيع نخب بلدية. لقد انتقوا بضعة فتيان واعدين، فشذبوهم وهذبوهم وطرقوهم، كما نفعل بقطعة الحديد الحامية، ثم أشبعوهم بمبادىء الثقافة الأوروبية، وحشوا أفواههم بعبارات صائتة، وبكلمات ذات تراكيب معقدة تكاد تعلق بين الأسنان. وبعد إقامة قصيرة في كنف الأم الأوروبية، أعيدوا إلى بلدانهم وقد تمّ تبييضهم. هؤلاء الأكاذيب السائرة على قدمين لم يعد لديهم ما يقولونه لأخوتهم، إذْ لم يعد في وسعهم غير ترديد الصدى. ومن باريس ولندن وأمستردام كنّا نردّد كلمات مثل «التلاقح»! «الأخوّة»!، وفي أمكنة ما من أفريقيا وآسيا كانت بعض الشفاه تردّد وراءنا: «... لاقح»! «...خوّة»! ذلك كان العصر الذهبي. ولكنه انتهى. الأفواه تنفتح اليوم بمحض إرادتها، والأصوات السوداء والصفراء ما تزال تتحدث عن إنسيّتنا، ولكن لكي تؤنبنا على انعدام حسنا بالإنسانية. ماذا؟ إنهم قادرون على الكلام، بأنفسهم؟ انظروا! أترون ما فعلناه بهم!» (فانون، ١٩٦٣: ٧).

٢ - المستعمَر يتيقّظ على الحاجة إلى الثورة وتثمين الذات، وهذه مرحلة خصبة يتطامن فيها الماضي لكي يلهب الحاضر ويعيد تأطيره. وفي هذه المرحلة تنبثق أكثر أفكار فانون إشكالية (وغموضاً في الواقع)، وأكثرها تعرضاً للتأثيم وسوء أو إساءة الفهم: فكرة العنف - أو «العنف المضاد» تحديداً - كسلوك تطهيري.

٣ - عند طرد المستعمر (ويغاير فانون بين هذا «المستعمر» و«المستوطن»، ولكنه إجمالاً يعني بهما المدلول ذاته) يتوجب على أبناء البَلد إعادة تأكيد الشخصية الوطنية وإحياء ثقافتهم الأصلية، الأمر الذي يشكل في نظر فانون الخطوة الحاسمة الأكثر حساسية وإلحاحاً، لأن تأسيس قاعدة ثقافية متينة هو الأساس الأول لضمان مسير الأمم نحو مؤسسات ديمقراطية، بصرف النظر عن التعثّر الطويل الذي قد ينجم جراء هيمنة أنظمة وطنية استبدادية ودكتاتورية. قد يحلّ طاغية محلّ آخر، وحزب استبدادي محلّ حزب نصف استبدادي، ولا يضمن توقّف هذه الدائرة القاتلة سوى التوازن الثقافي الوطني التعددي. ولكن التحرّر أبعد ما يكون عن الاكتمال في هذه المرحلة الثالثة؛ ذلك لأن سيرورة التطهير تتواصل ضمن سياقات عديدة بينها سياق العنف، الذي يسحب أوالياته إلى الدولة ما بعد الكولونيالية، أي إلى السلطات الوطنية التي تتولى الحكم بعد الاستقلال. ويقع على «الأمم ما بعد الكولونيالية» عبء هائل ثقيل وطويل الأمد، هو تحويل ما بات الآن «هوية ثورية» إلى «هوية ديمقراطية واشتراكية» تشجّع تعددية التمثيل والإنفتاح، وتحافظ، في الآن ذاته، على «الكرامة الثقافية». ويرى العديد من الباحثين في عمل فانون أن هذا المفهوم ظلّ غامضاً حتى النهاية، وإن كان فانون (الذي توفي عن ٣٦ سنة فقط) قد أبدى الكثير من التشكك النقدي في الولادات الاستقلالية أواخر الخمسينات، وفي أفريقيا بصفة خاصة (فونتنوت، ١٩٧٩: ٥٨).

ولنعد الآن إلى مسألة العنف، التي لا ريب في أنها لم تكن واضحة تماماً في مشروع فانون العام، وكانت تمتزج عنده بمفهوم «استخدام القوة» أحياناً، و«الكفاح المسلّح» أو «الانتفاضة الجماهيرية» أحياناً أخرى. وفي «معذّبو الأرض» ذهب إلى حدّ الحديث عن «عنف مسالم». ذلك كلّه لا يبرّر نغمة اللوم الشديد التي ترد في مئات الدراسات الغربية حول فانون، وحتى بين بعض المتعاطفين معه أيضاً، والتي نادراً ما تقيم علاقة بين «عنف» و«عنف مضاد»، أي، ببساطة، بين ظاهرة أولى تستولد وتستدعي سواها من ظواهر موازية، مناظرة، ومضادة. وفي كل حال، ولكي نستخدم العبارة البليغة للباحثة الأمريكية ليندا ميتزغر، «العنف هو السمة الجوهرية في كل استعمار عرفه التاريخ، ولم يكن فانون هو الذي اخترعه». (ميتزغر، ١٩٨٩: ١٥٩).

وضع معاكس نجده لدى فريق آخر من الباحثين في عمل فانون، من أبناء المستعمرات السابقة والأفرو - أمريكي بصفة خاصة. وهكذا ترى روبين داين أن «العنف المضاد» كما تصوّره فانون ليس سوى الأوالية المكافئة الوحيدة التي تركها المستوطنون لأبناء البلد. وإذا كان من الأفضل الاكتفاء بمناقشة موقف فانون من العنف ضمن إطار الاستراتيجيات التحليلية العريضة، وليس ضمن التوسيعات الملموسة لمخطط مشروعه، فليس من الإنصاف أن يُحجب عن رجل مثل فانون الحق في الدعوة إلى هذا الشكل أو ذاك من أشكال «الممارسة الثورية»، وأن يتمّ سجنه في صورة المنظّر الذي لا تليق به الدعوة إلى العنف. (داين، ١٩٩٤: ٨٥).

وإذا مارس المستعمِر، وعن طريق نظام متكامل مخطط له مسبقاً، العنف المنهجي المنظم لاستلاب الأرض، ومصادرة الهوية واللغة والثقافة، ونهب الثروات، وعقاب أبناء البلد الأصليين، وإجبارهم على العيش في شروط اجتماعية واقتصادية ونفسية وصحية وتربوية متدنية، وسنّ القوانين الجائرة، وممارسة النفي والإبعاد... فبأي حقّ ينتظر المستوطن من ابن البلد - الأسير والسجين والمقهور - أن «يكبح جماح نفسه»، وأن يمتنع عن اللجوء إلى الوسائل الكفيلة بتفكيك ذلك النظام؟ هذا بالضبط ما يثيره فانون، وعلى صعيد سيكولوجي بارع، حين يتساءل: لماذا يكون من واجب الضحية أن تربّي قاهرها وتعلّمه الأخلاق السلمية؟

الباحث في علم النفس حسين عبدالله بلهان يقطع «الخطوة الحرجة» ويذهب أبعد حين يوجّه تحية إكبار إلى فانون لأنه امتلك الجرأة على تصوير العنف الاستعماري كما تراه، على الطرف الآخر، ثقافة خاضعة للاحتلال المادي والنفسي والحضاري. فالقهر، وتحديداً العنصرية بوصفها واحدة من أبرز تعبيرات القهر، لا يقوم بأقلّ من شرعنة العنف، وقنونته، وتنظيمه في مؤسسات بنيوية، فضلاً عن تجريد العنف الشخصي الذي يمارسه المستعمِر / المستوطن من الطابع الفردي، وإسباغ الصفة القانونية عليه. وفوق هذا وذاك، أليس «العنف» سمة محوريةً يومية في معظم المجتمعات، وفي المجتمعات الغربية بصفة خاصة؟ ألا يدخل في طبيعة الحركة اليومية للدولة، وللقانون، ولوسائل الإعلام، وللأديان، وللنُظم التربوية، ولعلاقات العمل، وللبيئة؟ أليس العنف أية علاقة، أو سيرورة، أو شرط يسفر عن قيام فرد أو مجموعة بانتهاك الحقوق المتكاملة، المادية والثقافية والاجتماعية و/أو السيكولوجية لفرد أو مجموعة أخرى؟ (بلهان، ١٩٨٥: ١٩٢).

وفي مسألة العنف أيضاً، لا بدّ من وقفة عند مقولة فانون الشهيرة حول الحاجة إلى «التطهر» Cathasis أو «التطهير» عبر العنف. ولعلّ جزءاً لا بأس به من سوء الفهم (في الشطر الغربي من دراسات فانون خصوصاً) ينبع من مشكلة لغوية ناجمة عن ترجمة عبارة فانون الشهيرة la violence desintoxique إلى: Violence is a cleansing force في الترجمة الإنكليزية. وبالطبع، كان في وسع فارينغتون (صاحب الترجمة الإنكليزية،

الممتازة مع ذلك) أن يستخدم كلمة Detoxify لأن هذا، على وجه أصح، ما قصده فانون بالوظيفة التطهيرية للعنف الثوري، تماماً كما يتوجّب على المدمن أن يخلص جسده من سموم الكحول أو سموم المخدرات كخطوة لا بدّ منها للتخلّص من الإدمان.

والحاجة إلى «التطهر» ترتدي عند فانون الطابع الجمعي أكثر من الفردي، تماماً كما هو حال معظم المفاهيم في مشروعه، وتتقاطع مع مفهوم معقّد آخر هو «صورة العالم» كما تتباين وتتناقض بين المستعمر والمستعمَر. ولأنه اعتبر القهر ظاهرة كلية وتعمل، بالتالي، كمظهر ثقافي أيضاً، فقد شدّد على وجوب فهمها باستخدام كل المصطلحات اللازمة لوصف التجربة الإنسانية الكلية. وفي تفصيل كهذا تدخل رؤية فانون للأدوار التى تلعبها الأسطورة، والتصوّف، والقراءة الشعائرية للتكوين، والمجهول، و... الشعر بصفة خاصة:

«إنني أسير على مسامير بيضاء. وألواح الماء تهدّد روحي الملقاة في النار. وأنني بالغ الحذر إذ أقف وجهاً لوجه مع هذه الشعائر. السحر الأسود! وماذا عن حفلات الجنس الجماعي، وسبوت الساحرات، والاحتفالات الوثنية؟ (...) السحر الأسود، الذهنية البدائية، أنسنة الجماد، الإيروسية الحيوانية، نعم.. كل هذا يفيض من حولي، وكله قرين الشعوب التي لم تنخرط في ركب الحضارة. أو، لمن يشاء، هذه هي الإنسانية في أدنى درجاتها (...) ولكن، نعم... نحن زنوج، متخلّفون، بسطاء، أحرار في سلوكنا. ذلك لأن الجسد في يقيننا ليس مناهضاً لما تسمّونه الذهن. نحن في قلب العالم، وعاش زواج الإنسان من الأرض. (...)

إنني أعانق العالم، فأنا العالم! أما الأبيض فإنه لم يفهم مرّة واحدة هذا الإبدال السحري. الأبيض يريد العالم بقضّه وقضيضه، ويريده لنفسه وحده. إنه يرى في ذاته سيّد العالم، وله أن يستعبد الكون». (فانون، ١٩٦٧: ١٢٧).

إنه، من جديد، الرؤيوي الثقافي الفذّ الذي يهتف بكبرياء. «لقد جعلت من نفسي شاعر العالم، وتركت للأبيض أن يكتب الشعر الذي ليس فيه شيء من الشعر».

- 4 -

في دراسة سابقة حول الخطاب ما بعد الكولونيالي في الأدب والنظرية النقدية («الكرمل»، ١٩٩٣/٤٧: ص٦١ - ٨٧)، أشرنا إلى الجاذبية الخاصة التي يتمتع بها مشروع فرانز فانون في الدراسات ما بعد الكولونيالية، وأيضاً إلى وجود الكثير من نقاط الاختلاف في تأويل أفكاره. ويعثر الدارس لكتابات هومي بابا Bhabha وغاياتري شاكرفورتي سبيفاك Spivak، وبنيتا باري Parry، وعبد الرحمن جان محمد Jan Mohamed، وإعجاز أحمد Ahmad على آراء متباينة في هذا الصدد، تنتشر هنا وهناك في تجمعات النقد اليساري أو الليبرالي في بريطانيا، الولايات المتحدة، كندا، نيوزيلندا، أستراليا، شمال أفريقيا، غانا، الهند، اليابان، وأندونيسيا. ولكن إدوارد سعيد كان الرائد الأبرز في استرجاع فانون، وإعادة قراءة أعماله (وخصوصاً «معذّبو الأرض» أكثر من «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء»)، وتوظيف أفكاره في النسق العام لنظريات الخطاب ما بعد الكولونيالي. ولعلّ مساهمته المبكرة والمعمقة «الإمبريالية والثقافة». والتي دشّن بها محاضرات تكريم ت. س. إليوت، تعدّ بين أبرز القراءات المعاصرة لأطروحات فانون. بعد ذلك، تابع سعيد خط القراءة هذا في كتابه «الثقافة والإمبريالية»، ١٩٩٣، ثم في مقالته «إعادة النظر في النظرية المترحلة».

وكان سعيد قد طرح فكرة «النظرية المترحلة» في دراسة سابقة أواخر الثمانينات، قال فيها إن النظريات تسافر إلى أمكنة ومواقف أخرى، وفي سياق ذلك تفقد بعض طاقتها العصيانية والاحتجاجية الأصلية. وضرب سعيد مثالاً في نظرية لوكاش حول التشيّؤ، والتي ضمّها كتابه الفذّ «التاريخ والوعي الطبقي»، وكيف أضعفتها التأويلات المعاصرة المتأثرة بما يجري في صف الفلسفة من تجرّد عن الفلسفة! ولكن نظرية لوكاش «سافرت»، وظهرت قوية وجبارة من جديد، في مكان غير متوقّع وعلى لسان شخص غير منتظر: فرانز فانون، في كتابه «معذّبو الأرض».

ويرى سعيد أن جميع كتب فانون حول الاستعمار تظهر درجة ما من التأثّر بأفكار ماركس وإنغلز، فضلاً عن فرويد وهيغل. بيد أن القوّة المذهلة التي تميّز عمله الأخير عن عمله الأول هو تلك الطاقة الجبارة التي يسخّرها فانون في تحليل ثنائية المستوطن وابن البلد، استناداً إلى خلفية المجتمع الجزائري وليس الكاريبي، كما هو حال كتابه الأول. ويرجع سعيد وجود سببين وراء هذا الفارق: الأول هو نجاح الثورة الجزائرية في تشكيل ضغوطات كبرى على الحياة العامة في فرنسا (بما في ذلك الحياة الفكرية) بحيث باتت المسألة الجزائرية مطروحة بحدّة وكوطأة يومية، وتستدعي بالتالي جملة استجابات فكرية وتحليلية إلى جانب الإستجابات السياسية والاجتماعية. السبب الثاني، وهو أقرب إلى التكهن منه إلى الترجيح، هو احتمال أن يكون فانون قد قرأ كتاب لوكاش في ترجمته الفرنسية، التي صدرت عام ١٩٦١، وكانت بعض فصولها قد نشرت قبل ذاك في دوريات فرنسية.

يقول سعيد :

«جدل لوكاش يتأسس من جديد في «معذّبو الأرض»، ويأخذ صفة راهنة، ويكتسب نوعاً من الحضور الحاد لا يمكن العثور عليه في أي مكان آخر من العملية الشاقة التي انطوت على إعادة التفكير في المناهضات الفلسفية الكلاسيكية. كانت القضية عند لوكاش هي أسبقية الوعي في التاريخ، وكانت عند فانون أسبقية الجغرافيا في التاريخ ثم أسبقية التاريخ على الوعي والذاتية. وإذا كان ثمة ذاتية أصلاً، فبسبب من الاستعمار، الذي أسسه الأوروبيون القادمون – مثل أوديسيوس – إلى الأطراف لاستغلال الأرض والشعوب، ولإنشاء ذاتية جديدة عدوانية». (سعيد، ١٩٩٤: ٢٦٠)

وبصفة إجمالية يعتبر سعيد أن فانون استخدم الجدل العميق الذي صاغه جورج لوكاش في ثنائية الذات / الموضوع، لكي يستخرج ويؤسس جدل العلاقة في ثنائية المستعمِر / المستعمَر. ولكن فانون أعاد صياغة لوكاش على نحو إبداعي ونقدي حين أدخل البُعد الوطني المفتقد في ثنائية لوكاش، بسبب من الطابع الأوروبي العريض الذي هيمن على كتاب «التاريخ والوعي الطبقي». وعند فانون باتت ثنائية الذات / الموضوع هي ثنائية الأوروبي / غير الأوروبي، ذلك لأن الاستعمار لا يقوم فقط بوضع المصطلحين والشعبين في طرفي تناقض، بل يقوم أيضاً باختراق المحتوى الإنساني على الجانبين، واستبداله بـ «جماهير» مجرّدة جامدة، لا تتواصل ولا تتخاطب، وتتبادل العداء. وإذْ رأى لوكاش أن ثنائية الذات / الموضوع كانت مركزية في الثقافة الأوروبية، بل رمزها الجزئي في الواقع، فإن فانون رأى أن مثل هذه الثنائية قد استوردت من أوروبا إلى المستعمرات بهدف تشويه الوجود الوطني. ويقتبس سعيد جملة فانون: «وهكذا فإن التاريخ الذي يكتبه المستعمِر ليس تاريخ البلد الذي يحتله وينهبه، بل تاريخ أمّته المستعمِرة في كل ما يتكشّف تحت القشور، وفي كل ما تنتهكه وتقهره».

والحق أن فانون كان قد استخدم ثنائية الذات / الموضوع في كتابه الأول «بشرة سوداء، أقنعة بيضاء»، ولكن

في صيغتها الهيغلية الصريحة حيث يتكيء على ثنائية العبد / السيد ليبيّن كيفية قيام العنصرية بتحويل الزنجي إلى «انحراف وجودي». ولكن حتى في ذلك المثال، لم يفقد فانون الطابع الجدلي للهيغلية حين شدّد على أن ما يريده السيد من الأسود ليس الاعتراف، بل العمل والسخرة والتنازل. أما في «معذّبو الأرض»، فإن العلاقات الوجودية العرقية (بين أبيض وأسود) قد اكتسبت الآن موقعاً جغرافياً محدداً هو المستوطنة، والأرض المستعمَرة. (سعيد، ١٩٩٤: ٢٦٣). بذلك يمكن تأويل الثنائية التناقضية الكولونيالية على إنها تناحر بين أمّتين، تهيمن إحداهما على الأخرى، وبالتالي تعرقل إحداهما إمكانيات صعود الثانية إلى مصاف الأمم.

وبذلك تطرأ الإشكالية الجديدة المتعلّقة بفكرة القوميّة، تلك التي صاغها فانون في المعادلة المستعصية بين بقاء أمّة على قيد الحياة بشرط امتناع الأمّة ثانية عن الولادة: «والجمود المفروض على ابن البلد لا يمكن الخروج منه إلاّ إذا قرّر وضع حدّ لتاريخ الاستعمار - وهو تاريخ السلب - والعمل على إيجاد تاريخ الأمّة - وهو تاريخ التحرّر من الاستعمار»، وادوارد سعيد يتوقف عند هذا التقابل المتضاد (السلب والاستعمار ضد الامة والتحرر من الاستعمار) ليوضح أن حالة التضاد هذه موجودة أصلاً قبل ولادة حركات التحرّر وقبل انخراطها في النضال، وهي محتوى موقف فانون من العنف المقترن بالتحرّر من الاستعمار بوصفه «ليس أكثر من تحقق صريح للعنف الكامن أصلاً في أحشاء الاستعمار، وبدل أن يكون أبناء البلد هم هدف القوّة الاستعمارية، ها هم يردّون البضاعة الى الاستعمار ذاته، بوصفهم الذوات التي زرَبت العنف في سلبيتها السابقة». (سعيد، ١٩٩٤: ٢٦٢).

وفي الموقف من تقييم القومية يختلف فانون عن لوكاش في أنه يرى المرحلة القومية شرطاً ضرورياً، ولكنها شرط غير كافٍ بحدّ ذاته لكي يكتمل التحرير (والحق أنه أقرب إلى اعتبار الطور القومي نوعاً من المرض الذي لا بدّ من تجريبه). وفي الفصل الذي يحمل عنوان «شراك الوعي الوطني» يوضح فانون أن الوعي الوطني سوف يُصادر من قبل النُخب البرجوازية الاستعمارية والقادة القوميين، وبدل أن ينتج الاستقلال فإنه سوف يعيد إنتاج الاستعمار في شكل جديد. ومعضلة هذه الاستقلالات أنها سوف تعجز عن «ابتكار الأرواح الجديدة»، ولن تفلح في الخروج من دائرتين قاتلتين: ماضي الاستعمار، وماضي القبيلة.

وينفرد إدوارد سعيد في التشديد على أن القراءة الكبرى لعمل فانون لم تتم بعد رغم وجود عشرات الأنماط المختلفة من التأويل، يجيب كل منها على اهتمامات مختلفة، ضيّقة الأفق بعض الشيء: القراءة النسوية، العالمثالثية، الماركسية، التفكيكية، وسواها. وسعيد يقصد قراءة فانون المفكّر، الرجل ذي المواهب المتعددة والرؤى الرفيعة التي تبدأ من ميدان التحليل النفسي لكي تعبر إلى الوجودي، والماركسي، والكولونيالي، وهذا ما يتوجب القيام به. وهو يرى أهمية خاصة في طرح ومناقشة السؤال التالي: أيمكن لهذه القراءة أن تتيح لنا اشتقاق نظرية حول التحرّر، أم لا؟

المصادر المقتبسة :

1 - Hueein Abdilahi Bulhan (1985) : Frantz Fanon and the Psychology of Opression. New York, Plenum Press.

2 - Lewis Coser (1966) : "The Myth of peasant Revolt," Dissent, May/June.

3 - Robyn dane (1994) : "When Mirror Turns Lamp," Africa Today, Vol. 41.

4 - Frantz Fanon (1963) : The Wretched of the Earth. Tr. by Constance Farrington. New York, Grove Press.

: Black Skin, White Masks. Tr. by Charles Marksman, New York, Grove Press.

: Toward the African Revolution. Tr. by Hakon Chevalier. Penguin Books.

5 - Chester J. Fontenote (1979) : Language as the God Gone Astray in the Flush. Lincoln, University of Nebraska Studies.

6 - Linda Metzger et. al., eds. (1989) : Black Writers. Detroit, Gale Research Corporation.

7 - Edward W. Said (1994) : "Traveling Theory Reconsidered," in Robert Polhemus and Henkle-Roger, Critical Reconstructions: The Relationships of Fiction and Life. Stanford, Stanford U.P.

8 - (1965) : "Prisoner of Hate," Time, 30 April.

9 - Aristide Zolberge (1970) : "Frantz Fanon," in maurice Cranston ed.: The New Left. London, The Bodley Head.

من الهوية إلى الاختلاف : سياسة دريدا

كاظم جهاد

يمكن القول إنّ كامل الانتقالة أو التجربة التحوليّة التي خاضتها وقامت بها الفلسفة الفرنسيّة، منذ نهايات السارتريّة حتى أيّامنا، هذه التجربة التي يتموقع فيها عمل جاك دريدا Jacques Derrida ويدين لها بالكثير كما تدين له بالكثير، قابلة للتلخيص تحت عنوان الإنتقال من فلسفة الهويّة Identité إلى فلسفة الإختلاف - différence. كان سارتر ومجمل الوجوديّين ومن دار مدارهم وقاربهم، عن بُعد أو كثب، ينهل من ينابيع الهيغليّة، حتى إذا كان يحسب تنقيحها باستلهام ماركس تارةً وفرويد طوراً، أو كليهما طوراً آخر. كانت تلك فلسفة تسعى إلى «تسليح» الفاعل أو الذات الفاعلة sujet وتعزيز إمكان تحقيق الهويّة، هويّة فرد كانت أو مجموع. فاعل سيّد تامّ السيادة يحقّق مصيره في اختيار حرّ ويلمّ أطراف مبادرته في لَعِبٍ مسؤولٍ مع ذاته والآخر، وهويّة ناصعة الأطراف، مجلوّة الوجوه، عارفة لمظانّها ضمن انخراط حيويّ في التاريخ. وإذا بفلاسفة من نمطٍ آخر، وكتابة أخرى، يندفعون، بتأثير عوامل عديدة تقف في أوّلها ثورة العلوميّات الجديدة وانتفاضة الطلبة بباريس في أيار / مايو ١٩٦٨، وإعادة اكتشاف نيتشه ونهايات الاستعمار وبدء الاستعمار الجديد، استعمار العقل، يندفعون إلى إعادة توزيع بالغة الجذريّة لعناصر الممارسة الفلسفيّة بدلَ الهويّة، سيقولون بالإختلاف. فلئن كنت لا أعرف فيما تتحدّد هويّتي أمامكَ، فلعلّي بأسباب اختلافي أعرَف. «الأصل مثلوم دائماً» و«لا أنا من دون الإنعداء بالآخر»، يقول دريدا. والهويّة، وتاريخ كلّ أمّة عموماً، إنْ هما إلاّ نتيجة استبعادات عديدة، يقول فوكو، نتيجة إقصاء احتمالات أخرى كانت تتمتّع بها «الذات»، ونتيجة تهميش للإسهامة الممكنة أو الفعليّة للآخر، لأكثر من آخر. الغرب الذي يهمّش الشرق، والعقل الذي يقصي الجنون متوهّماً، في الأوان ذاته، التكلّم عنه بمعنَيي حرف الجرّ الاثنين، أي الكلام عليه وباسمه. والأبعد دلالة أنّ العلوميّات الجديدة التي تزعم معالجة الجنون مثلاً أو شروط الاعتقال (البسيكياتريّ أو الطبّ النفسيّ والعلوم الجنائيّة) إنّما هي قائمة بفضل المصحّات والمعتقلات، أي مراكز السلطة، متكافلة معها متفاعلة وإيّاها. تكافل، إذن، للسلطة والمعرفة، لا يتمّ تجاوزه، أو على الأقلّ فضحه، إلاّ بدفع العمليّة النقديّة إلى أقصاها، أي تنمية معرفة للنقد ونقد للمعرفة.

في هذا الإطار، جاء بيير كلوسوفسكي، الرسّام وأحد كبار كُتّاب الرواية الفلسفيّة، وأحد أبرز مترجمي

نيتشه، ليقرّر أنّ النقد لا نهاية له، وكلّ نقد يستدعي نقد النقد، إلى ما لا نهاية له، وأنّه ما من أصل، بل كلّ شيء إنْ هو إلاّ نُسخة لنُسخةٍ. وهنا أيضاً جاء جان - فرانسوا ليوتار ليؤكّد أنّ التاريخ (إجراء كتابته) ما هو إلاّ حكاية، قامت بفضل ترتيبات سرديّة معينة، استبعدتْ بدورها إمكانات سرد أخرى، وأنّ نهاية خطاب التاريخ هي نفسها حكاية عن النهاية، إلخ.

لا شكّ أنّ لتجذير الاكتشاف الفرويديّ للاشعور، اللاشعور كتاريخ، اللاشعور الذي يشكّل للفرد تاريخه الخاصّ، ولتسليط الضوء على تحكّم البنية بـ «لعب» الوحدات أو الذوات، هذا كلّه كان له دوره البالغ في تجذير هذه الفلسفة النقديّة. لكنْ أبعدَ من الفرويديّة، وداخل استنطاقها، وبأقوى من البنيويّة، وضمن تفكيكها، نشأت فلسفة نقديّة وشكيّة فعّالة، مأساويّة، وفرحة في آنٍ معاً. فلسفة عاملة على التحرير من الوهم من دون السقوط، بالضرورة. في العدميّة (أو هي عدميّة صاحية وذات فعل)، ومن دون القول، كما أشاع البعض بسذاجة، بـ «موت الإنسان». فالمقصود هنا هو انتهاء الإنسان أو الكائن كهيأة عُليا للقرار، إذ صارت عوامل أخرى وبنيات متعدّدة تتحكّم في نفيه. كلاّ، لم يعد ممكناً الكلام عن «الفاعل» بكامل الصحو والمسؤوليّة.

على أهميّة مساهمات الفلاسفة الآخرين (إسهامات تُضاف إليها بالطبع إنجازات كلود - ليفي شتراوس في مجال الإناسة، وجاك لاكان في التحليل النفسي والفلسفة، ورولان بارت في النقد وجماليّة الكتابة، وسواهم)، فإنّ عمل فيلسوفين اثنين يحتلّ مكان الصدارة في هذا التأسيس لفلسفة للاختلاف. هناك أوّلاً عمل الفيلسوف الراحل جيل دولوز الذي كشف عن تناقضات منطق الهويّة أو التطابق أو التماهي الهيغليّ، وعمل على التأسيس لمفهوم للاختلاف (الحسّي) يتجاوز الاختلاف المفهوميّ. اختلاف أرانا في عمله الهامّ «الاختلاف والتكرار» وسواه أنه لا يمكن إلاّ أن يمرّ بنوع من التكرار، سلسلة من التكرارات تُحدث الاختلاف النوعيّ، فلا يكرّر أحد (نفسَه أو الآخرَ أو فعلَ التكرار نفسه) بالشاكلة نفسها مرّتين أبداً. هذا العمل، وتمحوره حول مثنويّة الاختلاف والتكرار بصورة فعّالة بها نتجاوز كلاً من الاختلاف السائب والتكرار العقيم، سنعود له في دراسة مستقلّة ومفصّلة ننشرها في عدد قادم. أمّا العمل الهامّ الثاني، فهو عمل الفيلسوف جاك دريدا الذي تمخّضت دراساته الخصبة والغزيرة لحركيّات الاختلاف وتجلّياته في الفكر والفنّ والأدب وسواه عن مفهوم يؤكّد على استحالة تذويب الاختلاف ومقاربته مقاربة تدجينيّة ومصادرته وتسميته تسمية قارّة ونهائيّة. وهو يطرح هذا التوكيد عبر مفردة اجترحها الفيلسوف هي: la différance، ما يترجمه البعض بـ «الاختلاف المرجأ»، وما نترجمه نحن بـ «الاخـ(ـتـ)ـلاف»: اختلاف (مع التاء)، و«إخلاف» (بحذف التاء) به يتحقّق الإرجاء الفاعل واستحالة القبض المـُرجِئَة أكثر ممّا هي... مرجَأة.

نذكّر أوّلاً بأنّ دريدا مفكّر علمانيّ، وُلد في أسرة يهوديّة في الجزائر (في عام ١٩٣٠)، وقد يكون انطلق في تفكيكه من فكر الغرب الذي أبان هو عن تمركزه اللاهوتيّ أو العقلانيّ - اللاهوتيّ، والعرقي، وذلك من بدايات الفلسفة وتأسّس الميتافيزيقا، عبر صرحها الأوّل المتمثّل في الأفلاطونيّة التي مدّت الفلسفة الغربيّة بمفهوميّتها وبإجراءاتها، نقول قد يكون انطلق في هذا التفكيك من خلفيّته اليهوديّة (غير الدينيّة) ومن صدمة إبادة اليهود على أيدي النازيّين. إلاّ إنّه، وكما سيرى قارىء هذه المقالة، إنّما يهبُّ لإقرار «حقيقة» الهامش، كلّ هامش، ويتوجّه بنقده الحادّ هذا، وبتفكيكه، حتى إلى أعمال مفكّرين يهود وإسرائيليّين، عندما يصدرون عن مقولات «الهويّة» و«الفرادة» و«الاختيار» («الشعب المختار» أو «الفرد الأوحد»، أي هاجس «الواحد» بعامّة). وهنا

تتضّح في الواقع جذريّة دريدا وتجذّر مفهوم العدالة في أعماله.

سياسة دريدا :

يتساءل البعض عن المحمول السياسيّ لعمل دريدا. وهذا السؤال إنّما ينبع من الشهرة التي عرفتها، دون سواها، نصوص دريدا المكرّسة لتفكيك الميتافيزيقا الغربية. أي، في الواقع، الأغلبية الغالبة من عمله الفكريّ، خصوصاً في السنوات التي راح يؤسس فيها لطريقته أو منهجه في «التفكيكية». وعلى هذا السؤال يمكن تقديم نوعين من الإجابة أو، في حقيقة الأمر، إجابة واحدة مزدوجة.

يعرف كلّ قارىء يقظ للفلسفة أو ممارس لها، أنه ما من طريقة في التساؤل الفلسفيّ لا تصبّ في رؤية سياسيّة، وتتمخّض في خاتمة المطاف عن تصوّر للعالم أو حكم على المجريات فيه، وعلى التاريخ، بما فيه تاريخ الحاضر. ومهما كان من إصرار دريدا ومجمل الفلاسفة ما بعد – السارتريّين على القول إنّ الفلسفة قد تجاوزت المطلب القديم المتمثل في تقديم رؤية أخلاقية أو مُثُليّة للعالم، ومع تمسك دريدا بأنّ التفكيكيّة إن هي إلاّ شاكلة في قراءة النصّ والواقع وزعزعة أسس الميتافيزيقا، والحفر، دائماً داخل السور، أو السياج، وليس خارجه قطّ في ما سيكون شبيهاً بصرخة احتجاج فوضويّة لا أثر لها على واقع السور وما يعتمل في دواخله أو «تحتيّاته»، أقول مع تمسّكه بكون «التفكيك» طريقة لا مُثُليّة، فإنّ ضرباً من مثُليّة وشاكلة في إضاءة العلاقة بالذات والعالم واللغة والآخر، أي في النهاية ضرباً من «سياسة» بالمعنى الشامل والضيّق في آنٍ معاً للمفردة، قد بدأ يتصاعد شيئاً فشيئاً من قراءة دريدا ويفرض نفسه. وعبرَ هذه كلّه، ومنذ مرحلة التأسيس حتى التجليّات الأخيرة لهذا العمل المواظب والخصب، لم تنجُ العلاقة بالسياسة نفسها وبالحدث السياسيّ (أو الحدث وكفى) من أن تتعمّق وتتبلور وتصبح أكثر إشكاليّة وحدّة.

كان قد لوحظ، حتى الثمانينات، إجمالاً، نوع من «الصمت» تمارسه التفكيكيّة ومجمل الفكر الدريديّ بإزاء السياسة. «صمت» لا يمكن فهمه كعزوف عن الواقع، بما فيه الواقع السياسيّ (وكلّ واقع إنّما هو سياسيّ)، ولا كانكفاء أو زهد بالحاضر. بل هو نوع من «الارتياب» الفعّال و«التشكيك» الصاحي بالشاكلة التي بها يُنتَج الحدث ويُؤَوّل في الإعلام، وبنوعٍ من العجلة ترافق ظهوره السريع وانطماسه السريع هو أيضاً. عجلة لا تدع للفعل الفلسفيّ الزمن الكافي للتفكير والردّ إلاّ نادراً (والفلسفة فعلٌ، فعل بمقال، أو مقال يصبو إلى فعل ويتمخّض عن فعل، وإن يكن مجرّد فعل ذهنيّ أو داخليّ). لكن، بمقابل هذا «الصمت»، ظلّ دريدا يؤكّد (كما في محاضرته التي ألقاها في الولايات المتحدة في عزّ حرب فيتنامLes fins de lhommeالشهيرة «غايات الانسان» مشيراً فيها إلى هذه الحرب)، يؤكّد على أنّ «الفعالية الفلسفية هي بحدّ ذاتها سياسيّة» وعلى أنّ «كلّ شيء إنّما هو سياسيّ». والحقّ، فإنّ قراء التفكيكيّة، لم يعدموا أن يروا في الأخيرة، حتى عندما لا تتكلم عن السياسة بحصر القول، فعالية سياسيّة، ما دامت تعمل، بالشاكلة المواظبة التي نعرف، على خلخلة أسس الميتافيزيقا الغربيّة والإبانة عن مغالطاتها التي عليها تقوم وإليها تستند المركزية الأوروبيّة وفكرة «المركز» بالذات، ومجمل الثنائيات أو الأزواج التي استمدّ منها الغرب انطلاقة وقوّة ثنائيات المركز والطرف، المتن والحاشية، الكتابة والكلام، الغرب والشرق، النور والظلام، الحضور والغياب، إلخ.

إلى هذا، يُلاحظ منذ سنوات عديدة انخراط واضح، شبه يوميّ، وجريء، لدريدا نفسه، ولمجمل مفكّري

التفكيكيّة، في الحاضر السياسيّ ومتابعة الحدث وشجبه وتفكيكه عندما يكون محفوفاً بالقمع، أو تدعيمه ودعمه عندما يكون صادراً عن مغامرة تحرّرية. سنشير في ما يأتي، وبوجازة، إلى عدد من النصوص والمبادرات التي وقف فيها دريدا إلى جانب شعب مناضل من أجل حريّته هنا، أو كاتب مطارَد أو قضية عادلة هناك. لكن ينبغي الإشارة بدءاً إلى أنّ ثمّة ما يشبه انطباعاً بأنّ التفكيكية، بعدما حققت هذا التراكم المشهود للنصوص والذي أحالها إلى متن كامل، متواصل، عابر للّغات والقارات وعبّار بين القارات واللّغات، وجدت أخيراً أنّ من الممكن، بل من الضروريّ، الخروج من «صمت» الأمس التكتيكيّ بإزاء تاريخ الحاضر أو «سياسته». ثمّ إنّ وقائع التاريخ الراهن، من انهيار الشرق وتعالي صرخات الرأسمالية الانتصارية وسقوط «الهوامش» و«الأطراف» في ظلامية مفجعة، هذا كلّه هو إلى هذه الدرجة من المساس والإحراج بحيث لا يمكن للفكر، التفكيكيّ بخاصّة، أن يقف بإزائه موقف المتفرّج.

في قراءة السياسة، ينطلق دريدا من حركيّات القراءة نفسها التي مارسها على النصوص ومجمل متن الفكر الغربيّ: قراءة تفكّك الفهم السائد للظاهرة المعنيّة، وتنتبه، في التوازن المفروض بين القوى القائمة، إلى الطرف المقموع. طرف تروح تُبرزه لا لنسف الطرف القامع بالضرورة وإبادته، وإنّما لإعطاء الطرف المقموع حقّه في الوجود وإزالة واقع القمع نفسه. التذكير بأنّ ثمّة دائماً الواحد والآخر. تلكم هي المقولة الجوهرية التي تخترق جميع قراءات دريدا للسياسة. مقولة ناصعة تقف في وجه عبادة الواحد، أو غواية الواحديّة، على جميع الأصعدة، في الحُكم مثلما في الحياة الاجتماعية والأدبية.

لنأخذ مثلاً «الكلمة الأخيرة للعُنصريّة» Le dernier mot du racisme وهي مقالة كتبها دريدا لمرافقة معرض جماعيّ مناهض للفصل العنصريّ اصApartheid في أفريقيا الجنوبية (معرض متجوّل أقامته جمعيّة «فنّاني العالم ضدّ الفصل العنصريّ» في ١٩٨٣، على أن تُهدى محتوياته لأوّل حكومة أفريقية جنوبية غير عنصرية منتخبة في التصويت العامّ، وهذا ما حدثَ فعلاً). بين ما يذكّر به دريدا في هذه المقالة، حقيقتان. أولاهما أنّه، إذا كانت كلّ ثقافة، كما يزعم علماء الإناسة، تميل فطرياً إلى تمييز نفسها عن الغير، إذ تشكّل اللغة سلطة تمييز أوّلاً، وبذلك تقوم كلغة، فإنّ الغرب، الأوروبيّ بالذات، هو مَن منحَ هذه التمييزية صفة مؤسسيّة، وحوّلها إلى عنصريّة، وبالذات إلى عنصريّة دولة. ولقد مثّل النظام السياسيّ والاجتماعيّ في أفريقيا الجنوبية، حتى الفترة الأخيرة، أنموذجاً لافتاً لعنصرية الدولة هذه. وليس من المستغرب والحالة هذه أن يكون أحد الوزراء البيض (وزير الأشغال العامّة) قد دعا في ١٩٦٤ إلى سنّ قوانين تقرّر ملكيّة حتى الشعارات والرموز الوطنيّة و«تمنع تداولها على غير الأوروبيّين»، لأنّها (في نظره) رموز للبيض، وللبيض بمفردهم. الحقيقة الثانية هي أنّ بيض أفريقيا الجنوبية (شعب «البوير» boer الذي استعمرَ البلاد، آتياً إليها، كما هو معروف، من هولندا وسواها)، بادّعاء كونهم «شعباً مختاراً»، إنّما انطلقوا، وكما يؤكّد عليه دريدا، من ميثولوجيا «عبرانيّة» (أسطورة «شعب اللّه المختار») تستبعد كلّ «شعب مختار» آخر. لكنّ هذا، وكما يذكّر به دريدا، أيضاً، لم يمنع أفريقيا الجنوبية من السعي إلى «تبادلات عديدة مع إسرائيل».

من هذا المنطلق نفسه كتبَ دريدا دراسته: «الإعجاب بنيلسون مانديلا» Admiration de Nelson Mandela، في ١٩٨٦، أي قبل إطلاق سراح المناضل الأفريقيّ - الجنوبيّ بسنوات. والعنوان محمّل من لدن دريدا، وبحسب إمكانيّة يتيحها بناء العبارة الفرنسيّة (الإضافة المزدوجة) بقراءتين ممكنتين: إعجابنا نحن

بمانديلا، وإعجاب مانديلا نفسه، الذي منه ينبع إعجابنا به، نقول إعجابه بفكرة رفيعة عن القانون راح يدافع عنها وعن شعبه نفسه انطلاقاً منها. يرينا دريدا كيف أنّ مانديلا، وكان محامياً محترفاً، قد ألمّ بالقوانين المدنيّة وسواها التي سنّها الآخر، الأبيض، وعرف أن يردّها عليه أو يقلبها ضدّه، وذلك بتذكيره بالخرق المستمرّ الذي يمارسه الأبيض لقوانينـ«ـه» نفسها. أي أنّ الأبيض إنّما يخون نفسه بخيانته هذه القوانين بالعسف الذي يمارسه على شعب البلاد الأصليّ. وهو خطل الديموقراطيّة عندما تحرّفها وتحرّفها المؤسّسات نفسها التي تدّعي العمل بها وتستمدّ منها تبريرها واستمراريّتها. ديموقراطيّة كأنّها مفصّلة على مقاس سكّان المركز أو أسياد الساعة، لا تتخطّاهم إلى سكّان الهامش أبداً. خطل طالما قدّمت المجتمعات الغربيّة أمثلة عليه رهيبة. والحال، حتى تكون الديموقراطيّة صحيحة وجديرة بالمصداقيّة، وحتى يضمن القانون جدارته وسموّه كقانون، فهما ينبغي أن يكونا شاملين في المحتوى كما في التطبيق. قانون عليه، شأنه شأن الديموقراطيّة، أن يكون في حركة، يتطوّر بمقتضى تطوّر الواقع وسبل العيش والحياة والتواصل، خاضعاً، شأنه شأن الديموقراطيّة أيضاً، وكما يؤكد عليه دريدا في مواقع أخرى سنأتي إليها، لنقد مستمرّ وإعادة ابتكار متواصلة. وهو ما يدعوه دريدا بالإيعاز أو الفرض المزدوج: السير قدُماً في الاتّجاه المسنون للديموقراطيّة والتطلّع دائماً إلى اتّجاهات أخرى، انتهاج ما يدعوه دريدا أيضاً بسياسة «الإمكان المستحيل».

في أحد كتبه الأخيرة، «أطياف ماركس» Spectres de Marx، يتعمّق دريدا في دراسة منطق الغرب الإنتصاريّ هذا، منطق انطلقَ من انهيار المعسكر السوفياتيّ ليهتف بزوال الماركسيّة وتكريس النظام السياسيّ - الاقتصاديّ الرأسماليّ، القائم على ليبراليّة السوق والديموقراطيّة الانتخابيّة كنظام عالميّ نهائيّ ووحيد، هو، في خاتمة المطاف، «نهاية للتاريخ» تتوهّم الرأسماليّة أنّها قامت بتحقيقها، وأنّها قادتنا بذلك إلى حاضر سرمديّ. تجد صرخات الانتصار هذه بيانها في كتاب فرانسيس فوكاياما الحامل، بالذات، عنوان: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» The End of History and The Last Man وما الأخير، في نظر دريدا، سوى كتاب تبشيريّ أو قياميّ صادر عن مستشار في البيت الأبيض (ولعلّ أغلب الصحفيّين العرب الذي صفّقوا لهذا الكتاب، متّبعين الجوقة الاعلاميّة الغربيّة الصاخبة، يجهلون أنّ فوكاياما هو باحث ومستشار أبحاث وتخطيط في البيت الأبيض الأميركيّ). كتاب تبشيريّ يعلن نهاية التاريخ، جاهلاً، وكما يرينا إيّاه دريدا في فصل يخصّصه له، عمل مفهوم «النهاية» لدى كانط وهيغل ونيتشه وفرويد، إلخ. فهو كتاب يتشبّه بالفلسفة من دون «تربية» أو «ثقافة» فلسفيّة. ثمّ إنّ كتاب فوكاياما هذا إنّما يقوم على مغالطتين، أو وهمين، يجسّدان مغالطات الغرب الرأسماليّ نفسه وأوهامهما. التوهّم، أوّلاً، بأنّ الديموقراطية قائمة مرّة وإلى الأبد، في صيغة مُرضية، وافية شافية. والحال، إنّ الديموقراطيّة الغربية تتكبّد شتى أنواع الخرق كلّ يوم. والتوهّم ثانياً، بموت الماركسيّة، وأنّها، كـ «روح» أو ممارسة نقديّة ومعرفيّة، وحتى سياسيّة، قد انتهت بمجرّد فشل تطبيقها في البلدان التي ادّعت العمل بها والانتماء إليها. والحال، يرى دريدا أنّه لا لأحد أن يمنعنا من الوفاء لروح نقديّة وهاجس للعدالة أشاعته الماركسيّة في العصر الحديث، وذلك حتى إذا أثبت هذا الهاجس تعذّره على التحقق في التجارب المشخّصة. والحقّ، فإنّ الرأسماليّة، في صرخات انتصارها المتعالية بصورة مستحوذة إنّما تتعامل والماركسيّة كطيف، روح عائدة، شبح يتعيّن تعزيمه، طرده، وتتوهّم أنّها طردته مرّة وإلى الأبد. لكنّ الطيف ما برح يتكلّم، والروح تعود. وليس قليل الدلالة، أبداً، أن يفتتح دريدا كتابه هذا بفصل عن هاملت يدرس فيه «حركيّة» الطيف أو الشبح وما

يجعله يعود ويعاود الكلام، في داخلنا خصوصاً، وأوّلاً.

يذكّرنا دريدا بأنّ ماركس نفسه كان يرى أنّ الرأسمالية ترى في الشيوعيّة طيفاً. فمنذ الجملة الأولى في «البيان الشيوعيّ» الذي كتبه بالاشتراك مع إنجلز، يصرّح بأنّ أوربا تعيش تحت تهديد شبح الشيوعيّة وتريد تعزيمه وطرده. وهو نفسه، أيضاً، تبنّى فكرة «الطيف»، وكان يرى في التاريخ والفكر أطيافاً من فئتين، أطيافاً تعمل صوب الماضي، أي ارتكاسيّة وينبغي طردها، وأخرى طيّبة، تعمل في اتّجاه المستقبل وينبغي إحلالها على أرض الواقع. وفي سجاله غير المتناهي مع المفكّر الفوضويّ الألمانيّ ستيرنر Sterner، يكاد الأخير أن يتحوّل، تحت يراع ماركس، إلى طيف أو روح عائدة. وإنّ كتابات ماركس عنه وحوله لشبيهة بجلسات للتعزيم أو طاولات لاستحضار الأرواح، وهاتان الصورتان تردان في نصّ ماركس نفسه مراراً عديدة. وهنا يصوغ دريدا ملحوظة ختاميّة في التعامل مع الآخر تتعدّى في نظرنا صراع الماركسيّة والرأسماليّة إلى كلّ صراع، وكلّ علاقة، حتى بين فردين أو فكرَين. يرى دريدا أنّه ما كان على ماركس، ومن بعده فرويد الذي يبدو أنّه توقّف عند عتبة فكرة «الهاجس» أو عمله وتردّد أمامها وغيّر اتّجاه بحثه، ما كان عليهما إلاّ أن يذهبا أبعد، ليريَا أنّ «كلّ آخر هو آخر تماماً»: كيان أو عالم كلّيّ الاختلاف يتعذّر على المحو أو التذويب، جلّ ما أقدر عليه بإزائه، أو معه، هو خوض مناورات متوالية أفرض عليه فيها حدوداً و«بروتوكولات» تعامل معيّنة، وذلك ضمن الإقرار المتبادل والرؤية الصاحية. كم من الناس ينسون هذه الحقيقة يوميّاً، ممارسين على أنفسهم، كما سنرى في نقد دريدا للمؤرخ الإسرائيليّ ييروشالمي ولفكرة «الأوحَد» بعامّة، العنف نفسه الذي يمارسونه على الغير؟

تفكيك الهويّة:

توقّف دريدا في مناسبات عديدة عند أعمال مفكّرين وأدباء يهود تشكّل اليهوديّة جانباً هامّاً من تناولاتهم، كلاًّ على شاكلته. في دراسة طويلة له في فلسفة إيمانويل ليفيناس E. Levinas حملت عنوان: «العنف والميتافيزيقا»، يُنكر على ليفيناس إمكان تأسيس فلسفة يهوديّة مستغنية عن الإرث اليونانيّ وامتداداته الألمانيّة وسواها. وكان هذا هو مشروع ليفيناس. يذكّره دريدا بأنّ من غير الممكن الردّ على هيغل من دون الاستعانة بلغة هيغل، ولا التجرّد من لغة اليونان الفلسفية، فـ «هذه هي لغتنا الفلسفية الوحيدة وما لدينا من لغة سواها». وهذا كلّه لا يمنع، بل بالعكس يشجّع، وهو ما عمل به دريدا منذ بداياته، العمل على قلب لغة هذه الفلسفة من الداخل وردّها ضدّ نفسها، تلمّساً لمراس فكريّ مختلف. وفي قراءة نشرها في عام ١٩٦٧ لأعمال الشاعر اليهوديّ الفرنسيّ، مصريّ الأصل، إدمون جابيس E. Jabès، يرى دريدا أنّ «جوهر» اليهوديّة كامن في التيه ولا يرضى باختزاله إلى حدود دولتيّة أو قوميّة. فردّ عليه المنظّر المعروف (والشاعر الركيك) هنري ميشونيك، في دراسة عنوانها: «كتابة دريدا»، بالقول إنّ دريدا «يتجاهل بذلك الصهيونيّة كمغامرة تاريخيّة». وفي كتاب رائع يقرأ فيه تجربة الشاعر اليهوديّ الألمانيّ التعبير، الرومانيّ الأصل باول تسيلان P. Celan، الذي حمل عمله ميسم المحرقة النازيّة بقوّة (والذي انتحر في مياه «السين» بباريس في العقد السبعينيّ)، يحلّل دريدا حركيّة اللقاء أو الذهاب نحو الآخر في شعر تسيلان وتفكيره. كان تسيلان يرى أنّ الدخول في حياة الجماعة (أو الطائفة)، عبر تجربة «الختان» مثلاً، هو في الأوان ذاته خروج منها. ويرينا دريدا أنّ الحدث لا يكون حدثاً، ولا يستأهل التأريخ له، إذا لم ينخطّ فيه انزياح يجد الآخر فيه طريقه ليكون ويسمّي ذاته أو يخطّ حدّثه. وكان

دريدا قد ذكّر في بداية النصّ (وهو في الأصل محاضرة) بأنّه إذْ يتكلّم عن المحرقة، لا ينسى «أنّ محارق أخرى تُقام في أماكن أخرى من العالم كلّ يومٍ تقريباً».

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فدريدا مارسَ تفكيكاً شرساً على الكثير من نصوص المفكّرين اليهود الذي سعوا، أو يسعون، إلى إعلاء معقل الهويّة، اللاغي في نظره للذات وللآخر، وإلى عقد امتيازات متعالية أو ميتافيزيقيّة لهذه الذات. ويبلغ هذا التفكيك درجة استثنائيّة من الحدّة في قراءة دريدا لفكر هرمان كوهين، أحد أهمّ شرّاح إيمانويل كانط. يقوم دريدا بهذا في دراسة تحمل عنوان: «تأويل في حرب؛ كانط، اليهوديّ، الألمانيّ». وهو يذهب فيها إلى حدّ التصدّي لموضوع بقي يشكّل ما يشبه محظوراً (تابو): موضوع الاختيار، أن يعدّ شعب نفسه «مختاراً»، سواءٌ صدر ذلك عن اليهود أو الألمان. ألقى دريدا هذه الدراسة في ملتقى فلسفيّ انعقد في القدس في الأيّام ٥-١١ من حزيران (يونيو) ١٩٨٨. كان موضوع الملتقى (وقد اقترحه دريدا نفسه) هو: «مؤسّسات التأويل». وقد ترك دريدا عنوان دراسته بالإنجليزيّة، كما ترى أعلاه، للحفاظ عليه في تعدّد دلالاته. فهي «تأويل في حرب»، بمعنى أنّها تنعقد في ظلّ حرب (الحرب العالميّة الثانية)، وهي تتعلّق بموضوعة الحرب، ثمّ إنّها هي نفسها «في حرب»: تأويل متحاربة. وفي تقديمه للدراسة، لدى نشرها في المؤلّف الجماعيّ المُشار إليه أعلاه والمُهدى إلى المفكّر جاك تامينيو، حرص دريدا على التنويه بما يأتي: «شاركت في الأوان ذاته في ملتقيات في الأراضي المحتلّة مع زملاء فلسطينيّين، خارج جامعاتهم التي كانت يومذاك - وما تزال - مغلقة بقرار إداريّ» (تاريخ ملحوظة دريدا هو: ١٥ تموز / يوليو ١٩٨٨، أي في عزّ الانتفاضة التي تتموقع هذه المحاضرة في صميم سياقها.)

كوهين، روزنتسفايغ، «تأويل في حرب»:

العنوان الكامل لهذه المحاضرة هو: «تأويل في حرب؛ كانط، اليهوديّ، الألمانيّ»، ويتوقّف فيها دريدا عندما يدعوه بـ «أنموذجي هرمان كوهين Herman Cohen وفرانتس روزنتسفايغ Franz Rosenzweig»، المفكّرين اليهوديّين المعروف عمل كلّ منهما في اللغة الألمانيّة. ويعقد توازياً رهيباً بين تفكيرهما والفكر الألماني القوميّ الممهّد للنازيّة. ومنذ خلاصة محاضرته التي وُزّعت على الجمهور وأدرجها في الحاشية الأولى للنصّ المنشور لمحاضرته، يطرح دريدا الأسئلة الحادّة التالية: «ما تعنيه الأنموذجيّة في تاريخ التأكيد الذاتيّ القوميّ؟ وما يحدث عندما يتقدّم «شعب» باعتباره «أنموذجيّاً»؟ أو عندما تصرّح «أمّة» بكونها محمّلة، في فرادتها بالذات، بمهمّة، بشهادة، وبمسؤوليّة، أنموذجيّة جميعاً، أي برسالة كونيّة؟»؛ «فيمَ، وكيف استطاع «الشعبان» [الأقواس من دريدا دائماً] اليهوديّ والألمانيّ - أو من يمنحان نفسيهما هذه التسمية - أن يصرّحا بكونهما أنموذجيّين، وبمثل هذه الأنموذجيّة؟ فيمَ، وكيفَ، ومنذ التنوير (مندلسون، كانت، إلخ.)، كان زوج حديث، فريد ومستحيل في آنٍ معاً (واعتبره شوليم «أسطورياً» و«خرافياً»)، ذلكم هو زوج اليهوديّ - الألمانيّ، نقول فيمَ وكيف كان هذا الزوج أنموذجيّاً بمثل هذه الأنموذجيّة، وعلى نحوٍ مزدوج؟ وما حدثَ بهذا الصدد، في السياق السياسيّ - المؤسّساتيّ لـ «الانعتاق» وللحربين العالميّتين وللصهيونيّة والنازيّة، الخ؟»؛ «فيمَ تكون جميع هذه النماذج، وخصوصاً أنموذج المتن الذي سنعالجه (متن معيّن، مُوَقّع من قبل كوهين وروزنتسفايغ)، نقول تكون أنموذجيّة بالقياس إلى الأسئلة التي ستنطرح في أفق هذا العرض؟ ما السياق؟ كيف يتحدّد يا ترى انفتاحه وانغلاقه؟ كيف تتحدّد مؤسّساتيّة

سياقٍ ما؟، إلخ.» (المرجع المذكور، ص ٢١٢-٢١٣).

يتحدّث دريدا هنا عن «محلّ نفسانيّ» لـ «استيهاميّة اندفاعيّة» (حبّ، كره، جنون، إسقاط، رفض، إلخ.) تشكل من الزوج العجيب لهاتين «الثقافتين»، هذين «التاريخين»، هذين «الشعبين»، ويدعوه psyché، والمفردة الأخيرة تعني في الفرنسيّة مرآة كبيرة دوّارة تعكس الشخص بحجمه الطبيعيّ، وكذلك «نفسيّة» وتركّباً تفكيراً انعكاسيّاً. هي إذن «نفسيّة انعكاسيّة أو مرآتية»، إذا شئنا جمع المعنيين في تعبير واحد مزدوج.

ينطلق دريدا، باديء ذي بدء، إذن، من تحديد مسرح نفسيّ إسقاطيّ وتبادليّ وانعكاسيّ بين الفكر الألمانيّ اليهوديّ المنطلق من يهوديّته والفكر الألمانيّ القوميّ المستند إلى قومانيّته. وهو يركّز على دراسة «الألمانيّة واليهوديّة» لكوهين (١٩١٥)، وعلى صفحات ورسائل لروزنتسفايغ، مؤلّف النصّ المعروف «نجمة الافتداء». لكنّ دراسة دريدا تطال في الواقع، وعبر الروابط والاحالات المتبادلة، كامل التراثين الفلسفيّين الألمانيّ واليهوديّ، وخصوصاً تاريخ ما يُدعى بـ «انعتاق اليهود الألمان»، وتاريخ الفلسفة الألمانيّة مع امتياز معقود لإيمانويل كانط من لدن كوهين وروزنتسفايغ، وكلاهما شارحان للكانطيّة، ومن لدن يهود ألمان آخرين ذكر دريدا منهم بنيامين وأدورنو. كما تركهز الدراسة على علاقة المفكّرين، كوهين وروزنتسفايغ، أحدهما بالآخر (فكر الثاني كردّة فعل إعجابيّة وارتيابيّة في آنٍ معاً على فكر الأوّل)، وعلاقة كلّ منهما باليهوديّة والصهيونيّة والثقافة الألمانيّة والخطاب الجامعيّ التقليديّ، وأخيراً، وخصوصاً، بسياق ١٩١٤-١٩١٨، الذي يتمتّع فيه نصّ كوهين المذكور بخصوصيّة شديدة. فصحيح أنّ الكثير من اليهود يدعونه بـ «النصّ الملعون»، إلاّ أنّه يلخّص في نظر دريدا يهودية معينة ما زالت مستمرة حتى أيامنا. يصف دريدا نصّ كوهين الذي يحلّله بأنّه «تأويل عنيف ومقلق لكامل تاريخ الفلسفة الغربيّة، وأوّلاً لزوج اليهوديّ - الألمانيّ. كان هذا التأويل موجّهاً في المقام الأوّل لليهود الأمريكان لمطالبتهم بمنع الولايات المتّحدة من الدخول في الحرب ضدّ ألمانيا.» ويتساءل دريدا على الفور عمّا يعنيه تعبير «في المقام الأول» ما دام الأمر يتعلّق بإرسال، أي بخطاب مطروح للقراءة، وعمّا إذا أمكن قراءته في سياق حاليّ. وهنا تتخذ كامل أهميّتها موقعة دريدا لمحاضرته هذه في سياق الانتفاضة وردود القوّات الاسرائيليّة العنيفة عليها. ومن المهمّ أن نتوقّف عند هذا قبل أن نعرّض لبقيّة المحاضرة. كان دريدا قد كتبَ في استهلال هذه الدراسة:

«ستلاحظون بسرعة، وبيُسرٍ، أنّ الاختيارات التي قمت بها لهذه المداخلة لها علاقة ضروريّة بهذا المحل [الذي نحن فيه] : الجامعة، مؤسسة اسرائيلية في القدس، لها علاقة ضرورية بهذه اللحظة: هذا العنف الرهيب الذي يسِم بدمغته مرّة أخرى تاريخ هذه الأرض ويقذف بعضهم ضدّ البعض الآخر، جميع من يحسبون أنّهم يتمتّعون بشرعيّة السكنى فيها.» (...) «شأني شأن آخرين، ستتمثّل مداخلتي أنا في مجموعة من الفرضيّات التأويليّة متعلّقة بمؤسّسات التأويل بالذات. منذ هذه اللحظة، ستكون لها، يقيناً وبقوّة الأمر الواقع، علاقة بسياقٍ مؤسّساتيّ، هو هذا الذي تحدّده اليوم، هنا والآن، جامعة ودولة وجيش وشرطة، وسلطات دينيّة ولغات وشعوبٍ أو أمم. لكنّ وضعيّة الأمر الواقع هذه تستدعي كذلك تأويلاً ومسؤوليّة. ولذا فأنا لم أحسبْني ملزَماً بالقبول بواقع هذا الوضع بسلبيّة. فاخترتُ أن أعالج موضوعاً يمكّنني، في الأوان ذاته الذي أتناول فيه مباشرةً الموضوعات المطروحة في البرنامج («مؤسسات التأويل»)، أقول يمكّنني من أن أطرح، بصورة غير مباشرة على الأقل، ومع جميع التحوّطات الممكنة، بضع أسئلة حول ما يحدث هنا والآن. لكن إذا كانت نقاط الإرتباط بين الخطاب الذي سيكون خطابي هنا والعنف الجاري هنا والآن، متعدّدة ومعقّدة وعصيّة على التأويل، وإذا كانت تُلزمنا بالصبر واليقظة، فأنا لن أستمدّ

من هذا تعلّة للسكوت أمام ما يُلزم بإجابة ومسؤوليّة مباشرتين.»

ويضيف دريدا: «من قبل، عبّرت عن قلقي لمنظّمي هذا اللقاء. أعربت لهم عن أمنيتي في المساهمة في ملتقى يكون زملاء عرب وفلسطينيّون مدعوين إليه رسميّاً ومشتركين فيه فعليّاً». «بكامل الصرامة التي يتطلّبها الأمر، يهمّني أن أعلن، منذ الآن، عن تضامني مع جميع من يطالبون، على هذه الأرض، بانتهاء جميع [أشكال] العنف، ويدينون جرائم الارهاب والقمع العسكريّ والبوليسيّ، جميع من يأملون بانسحاب القوّات الاسرائيليّة من الأراضي المحتلّة، والاعتراف بحق الفلسطينيّين في أن يختاروا بأنفسهم ممثّليهم في مفاوضات تظلّ أكثر إلحاحاً من أيّ وقتٍ مضى. ولن يمكن القيام بهذا من دون تفكيرٍ متواصلٍ، مطّلعٍ، وشجاع. ينبغي أن يقود هذا التفكير إلى تأويلات، جديدة كانت أم لم تكن، لما اقترحتُ قبل عامين ههنا دعوته، في عنوان هذا الملتقى الذي كان يومها يشكّل مشروعاً، أقول دعوته بـ «مؤسّسات التأويل». لكنّ هذا التفكير ينبغي أن يقود أيضاً إلى تأويل هذه المؤسّسة المهيمنة التي هي دولة، دولة هي هنا دولة إسرائيل (التي لست بحاجة إلى القول أنّ وجودها يجب أن يكون معترفاً به من قبل الجميع ومضموناً)، و[إلى تأويل] ما قبل - تاريخها، وشروط تأسيسها قريب العهد والأسس المؤسّساتيّة، والقضائيّة، والسياسيّة لعملها الحالي، وأشكال تأويلها الذاتيّ وحدوده، إلخ.» (ص ٢١٠-٢١١).

في ما وراء التأكيد على «ضرورة الاعتراف بوجود إسرائيل وضمانه»، نعتقد أنّ القارىء مدعوّ لأن يتأمّل الشجاعة التي بها يدعو دريدا إلى إخضاع تكوين الدولة الإسرائيليّة إلى السؤال، وهذا ما لم يتحمّله دعاتها أبداً. والأبلغ من هذا أن دريدا يُموقع هذا في مستهلّ قراءته للفكر اليهوديّ - الألمانيّ عبر اثنين من أكبر ممثّليه في القرن العشرين. وما يجد القارىء في هذا الفكر الذي يتفحّصه دريدا؟ يجد، لدى المفكّر الأوّل، كوهين، محاولة للمزاوجة بين اليهوديّة والألمانيّة على نحو كفاحيّ - قومانيّ يتوسّل الميتافيزيقا ولا يختلف في شيء عن الفكر الألمانيّ الذي سيمهّد للنازيّة، في الوقت نفسه الذي يعزّز فيه تصوّراً بالغ التعالي لليهوديّة. (نقول «الممهّد»، لأنّ أيّاً من كوهين وروزنتسڤايغ لم يشهد الحرب الثانية ولا قيام دولة اسرائيل. كما أنّ أيّاً منهما لم يكن صهيونيّاً. بل يذكّرنا دريدا بأنّ روزنتسڤايغ كان كما يبدو مناوئاً على نحو مكشوف لمشروع دولة إسرائيليّة. ولقد توفّي كوهين في ١٩١٨، وأدرك الشلل روزنتسڤايغ منذ ١٩٢٢، وتوفّي في ١٩٢٩. ومع هذا فإنّ فكراً ألمانياً مغرقاً في القومانيّة والتمركز الجرمانيّ كان ينمو منذ القرن الماضي، وفي قرننا هذا اضطلع هايدغر Heidegger بتغذية جانبه القوميّ بمحورته حول «عبقريّة» اللغة الألمانيّة، في حين اضطلع آخرون بتعزيز جانبه النازيّ - الهتلريّ بصريح التعبير.) ولدى المفكّر الثاني، روزنتسڤايغ، تجد ردّة فعل على كوهين تذهب في الدفاع عن اليهوديّة إلى حدّ تجاوز الميتافيزيقا إلى... الفنطاسيّة.

في توجّهه إلى اليهود الأمريكان لحثّهم على منع أمريكا من إعلان الحرب على ألمانيا، يخاطب كوهين، في نصّه «اليهوديّة والألمانيّة»، يهود العالم أجمع، ويدعوهم لأن يكونوا «يهود وألماناً» في آنٍ معاً. هذه الواو، واو العاطفة التي يشدّد عليها دريدا. في «يهود وألمان»، تتلخّص لوحدها كامل منطق كوهين غير المنطقيّ. من أجلها، يراجع كوهين كامل تاريخ الفلسفة والميتافيزيقا. يرى أنّ ما يميّز اليهود، وما يفسّر أنموذجيّتهم، إنّما يكمن في شيئين: «التواصل المباشر مع اللّه، بلا وسائط كنسيّة أو سواها» (ولكنّ الشيء نفسه يقول به الإسلام!)، و«حريّة النفس أو نقاوتها». وهو يجد هنا قربى شديدة بين الروح اليهوديّة وروح المثاليّة الألمانيّة، وعموماً في البروتستانتيّة

الألمانيّة. من هنا يرى كوهين في هذه الحرب التي ستضع، وجهاً لوجهٍ، كلاً من الألمان والأمريكان، حرباً بين أشقّاء، حرب بروتستانت ضدّ بروتستانت، أو، بتعبير أدقّ، وبعد الأخذ بحصّة اليهود في كلا الطرفين بعين الاعتبار، حرباً تدفع بروتستانتيّة - يهوديّةً ضدّ بروتستانتيّةٍ يهوديّة. المثال الأفضل على هذا النقاء الذي يلخّص اليهوديّة والألمانيّة يراه كوهين مجسّداً في الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط. صحيح، يقول دريدا، أنّ ثمّة لدى كانط آثار تفكير يهوديّ أشار إليها حتّى هيغل الذي كان يدعو كانط بـ «اليهوديّ المستحي». لكن دريدا يتساءل: أمِن حقّ كوهين أن يجرّ معه كانط على طرق تفخيم يهوديّ - ألمانيّ، بل أكثر من هذا، وكما سنرى، يجرّه على طريق دفاع عن الحرب باسم السلام، وهو الذي كان، أي كانط، فيلسوف السلام الكونيّ لا بين الفلاسفة وحدهم (وله دعوة معروفة للفلاسفة إلى إيقاف حروبهم وعقد معاهدة سلام نهائيّة) بل بين الخلق أجمعين؟ وعليه، فاليهوديّة أنموذجيّة في نظر كوهين من حيث علاقتها المباشرة باللّه ومن حيث كونها ديانة الداخل النقيّ. أصبوحة اليهوديّ، أي صلاته لدى استيقاظه، هي، كما يذكّر به دريدا: «إلهي، إنّ النّفس التي أعطيتَني لهيَ نفسٌ نقيّة..» هذا النقاء وهذه المباشريّة يرجع كوهين لتشخيص علاماتهما الأولى أو بشائرهما، ما هو أكثر من البشائر في الواقع، في الفكر الانسانيّ منذ فيلون وأفلاطون حتّى القرن الثاني عشر، وبالذات في فكر اليهوديّ الاسبانيّ ابن ميمون الذي شكّل مصدر كبار الاسكولائيّين ونيكولا دو كوس ولايبنتس الذي يستشهد به مراراً، وهنا أيضاً يتساءل دريدا: أكان أفلاطون سيرضى بهذا الإدراج له في برنامج إصلاحات من النمط البروتستانتيّ يبحث كوهين، لا بدون اعتباط، عن علاماتها الأولى في كامل تاريخ الفلسفة العالميّة؟ وخصوصاً ابن ميمون: «لو كان رأى مسبقاً نفسه محمولاً في هذه الجولة الفنطاسيّة، في هذا العَدْو يقوم به مؤرّخ يهوديّ ألمانيّ للفلسفة يجتاز، دفعةً واحدةً ومن دون أن يتوقّف للحظة، كاملَ تاريخ الغرب، أمام جمهور أمريكيّ! لو كان، وهو الذي كان يشعر بالأحرى بكونه يهوديّاً -مغربيّاً، يهوديّاً - عربيّاً، أو يهوديّاً إسبانيّاً، يعرف أنّه سيرى نفسه ذات يومٍ مزجوجاً به في هذا الصراع العجيب بعدما وقّع من دون علمه على تحالف مع ألمانيا ما بعد اللوثريّة، وبعدَما صادق نوعاً ما على التحالف اليهوديّ الكبير مع هذا التحالف بين إصلاحَين مزعومَين [الألمانيّ والأمريكيّ]، أفكانت روحه سترقد بسلامٍ، عنيتُ نَفْسه psyche؟ لو عرف أفلاطون؟ لو عرف الاثنان؟» (ص ٢٥٠).

أكثر من هذا، فلا تخون أمريكا في نظر كوهين رسالتها إذ تخوض الحرب ضدّ الألمان، بل إنّ يهود العالَم كلّه يخونون، ومن قبل، أنفسهم إذ يتكلّمون بغير الألمانيّة، - الفرنسيّة مثلاً - (ولا يكتم كوهين حنقه على الفرنسيّ برغسون، سيّما وأنّ برغسون نفسه يهوديّ). يشمل واجب احترام ألمانيا في نظره يهود شرق أوربا خصوصاً. لماذا؟ بسبب اللغة، اليديشية (لغة يهود شرق أوربّا)، بل اللهجة كما كان يدعوها. وذلك «حتّى إذا كانت تشوّه اللغة الأمّ [الألمانيّة، المتفرّعة منها اليديشية] وتقطّعها، فهي، أي اليديشية، إنّما تظلّ تلوّح إلى اللغة التي تدين هي لها بقوّة العقل الأصليّة باعتبارها القوّة الأصليّة للروح» (دريدا، شارحاً كوهين، ص ٢٦١. وفي كتابه «في الروح»، كان دريدا قد أرانا كيف ينطلق تمييز هايدغر للّغة الألمانية من المقولة نفسها، الألمانيّة باعتبارها، أكثر من اليونانيّة واللاتينيّة وجميع اللغات، هي «لغة الروح» بامتياز!).

المهمّ، في هذه التركيبة العجيبة التي يريد كوهين اجتراحها في تفكيره العجيب، الذي يطوّع له، باعتراف دريدا نفسه، تقنية في العرض الفلسفيّ باهرة، ومعرفة لا تقلّ إبهاراً في تاريخ الفلسفة العالميّة، هو أنّ كوهين يعدّ الألمانيّة لغة اليهود الأمّ، أنّى كانوا، وألمانيا بلادهم الأمّ. عليهم أن ينصروها، حتّى في الحرب إذا ما اندلعت

الحرب، من دون أن يعني هذا خيانة الوطن الذي هم فيه، فرنسا أو انجلترا مثلاً، أو أمريكا، هذا الوطن الذي يتحول بذلك إلى وطن عابر، مؤقت، ثمرة زلّة أو اضطرار، لا ـ وطن في نهاية الحساب. كيف ينصر إنسانُ الطرفَ الآخرَ، ألمانيا المتأهبة للحرب. ويظلّ في الأوان ذاته وفياً للوطن الذي هو فيه؟، هذه المعضلة تستوقف كوهين الذي يذهب في تنظيره إلى حدّ مباركة الحرب كأداة للسلام. وهذا ما لم «يجرؤ» عليه فيلسوف كبيرة قبله، ينصّب نفسه، وهو الذي بدأ فيلسوفاً لـ «الأمّة»، ولـ «الروح»، نقول ينصّب نفسه محامياً عن «الدولة» وعن «العكس».

خلافاً لكانط الذي يذكّر دريدا بنصوصه عن السلام، والذي كان يرى أنّه «ما من معاهدة سلام يمكن اعتبارها كذلك، أي معاهدة سلام، إذا كان أحدٌ يحتفظ لنفسه سرّاً بإمكان معاودة الحرب»، كانط الذي كان يدين التحوّطات الحربيّة في معاهدات السلام متحدّثاً عن عصفور (خطاب يقول دريدا أنه موجّه ولا شكّ لجميع نسور العالَم وحمائمه): «أن ننتظر سلاماً شاملاً ودائماً ممّا يُدعى بتوازن القوى الأوربيّة لهو وهمٌ محضٌ، شبيه بمنزل سويفت هذا الذي بناه مهندسٌ معماريٌّ على نحو هو من التطابق التامّ مع جميع قوانين التوازن بحيث أنه ما أن جاء عصفور ليحطّ عليه حتّى تقوّض عن آخره» (يذكره دريدا، ص ٢٩٠). لا شكّ أنّ العالَم القويّ، أي الغرب، قد سار بالتضادّ تماماً مع كانط فيلسوف السلام، إذ بقي يجد «سلامه» في توازن قواه النوويّة وسواها. خلافاً لكانط، يكتب كوهين، الذي يلخّصه دريدا، إنّه «ليس وجود الجيوش الدائم هو سبب الحرب». بل هو «النزعة العسكريّة وكلّ مَن يرون العسكريّة حيثما كان ثمّة عسكر.» كتب كوهين: «إذا كانت كلّ دولة لا تجد ما يدعوها للتنازل عن جيشها، فليس فحسب لأنّها تزمع حماية نفسها، بل لأنّها تريد أيضاً صيانة المثل الأعلى للاتّحاد» (يذكره دريدا، ص ٢٩١)، قاصداً اتّحاد دول العالَم الذي يظلّ كوهين يؤمن مع ذلك بضرورة قيامه، إنّما، وهنا مرارة السخرية، لاحقاً، في ما يشبه تتويجاً للحرب، الحرب التي يظلّ مثلها الأعلى متمثّلاً في السلام.

هذا كلّه يذكّر دريدا بهذه المجموعة من يهود مدينة نيس الذين راحوا ليقدّموا باقةً من الورد للوپن، زعيم «الجبهة الوطنيّة» عنصريّة الخطاب والتوجّه في فرنسا. يتذكّرهم الفيلسوف ويقول إنّ كوهين، بتفكيره المنعقد حول أنموذجيّة اليهوديّة مزوّجةً لأنموذجيّة الألمانيّة، كان يخدم أكثر من قطاع معادٍ لليهود، وليس لليهود وحدهم: «كان يخدم جميع اللوپّنات ـ جمع «لوپن» ـ النائمين بل الذين لا ينامون بالأحرى ولا يعنون قطّ بالتفاصيل» (ص٢٢٥). كذلك هو تناقض القومانيّة المتشنّجة، بل خطلها وخطرها، من أيّ طرف جاءت.

بإزاء فكر كوهين، طالما شعر المفكّر الآخر الذي يتناوله دريدا، فرانتس روزنتسڤايغ، بالاعجاب المشوب بالارتياب. لدى وفاة كوهين (في ١٩١٨)، كتب روزنتسڤايغ نصّاً يعبّر فيه عن ذلك الشعور بالنفور الذي كان ينتابه في البداية بإزاء اتّساع تأثير تعليم كوهين الجامعيّ في الأوساط اليهوديّة وغير اليهوديّة. ثمّ حضر دروسه في ١٩١٣، ويقول إنّه هنا التقى «اليهوديّ، جوهر ما يكون عليه اليهوديّ» (دريدا، ص ٢١٧). يعلمنا دريدا بأنّ روزنتسڤايغ لا يوضّح لنا في هذا الطور إن كان مصدر العجيبة هو كون كوهين، كما تكشّف له يومذاك، هو اليهوديّ والألمانيّ، أم أنها في اليهوديّ الذي هو بالاضافة إلى ذلك ألمانيّ. فيما بعد، سيعاوده الارتياب، لأنّ هذه الشاكلة التي كان كوهين يدعو إليها في الكينونة «يهوديّاً وألمانيّاً» هي التي سيبتعد عنها روزنتسڤايغ، وكذلك بوبر وشوليم. من هنا نفهم أن يسارع روزنتسڤايغ إلى تهنئة مارتن بوبر لدى صدور كتابه «محاضرات في اليهوديّة» (فرانكفورت، ١٩٢٣) ويجد في الأخير ما يشبه تحريراً من «الكوهينيّة» وإعادةً على الصراط المستقيم للروحانيّة اليهوديّة الأصليّة، وذلك، وبخاصّة، عبر إثباته إمكان اتباع كانط واستحالة اتّباعه في آنٍ

معاً، وكذلك عبر إعادته طرح مسألة العلاقة بالناموس أو قانون الشريعة، اليهوديّ، حيثما كان فكر كوهين يجازف بتذويبه في الألمانيّة. ويرينا دريدا أنّ هذا الامكان - الاستحالة يشترط في الواقع علاقة روزنتسفايغ ببوبر نفسه، كما تشفّ عنه رسالته المشار إليها، ذلك أنّ بوبر نفسه لا يتوجّه إلى الروحانيّة اليهوديّة من دون تردّد ومساءلة. كتب له: «هل الناموس اليهوديّ هو ما تحاول الوصول إلى وفاقٍ معه، ثمّ، إذ لا تفلح في ذلك، فهل هذا الناموس هو نفسه ما تدير له ظهرك ببساطة لتقول لنفسك ولنا، نحن الذين كنّا ننتظر منك الإجابة، إنّ مهمّتنا الوحيدة ينبغي أن تكون معرفة هذا الناموس بتوقير - توقير لا يمسّ بشيء أشخاصنا ولا شاكلتنا في العيش؟ هل هو الناموس اليهوديّ، هذا الناموس العريق، المدروس والمعيش، المتقصّى والمحتفى به، ناموس كلّ يومٍ واليوم الأخير، الدقيق والسامي مع ذلك، المتقشّف والمكتنز مع ذلك بالأساطير، ناموس يعرف، في آنٍ معاً، شعلة شموع السبت ونار محارق الشهداء؟» (يذكره دريدا، ص ٢٦٥). وهي الرسالة نفسها التي يعرب له فيها عن تصوّره الشخصيّ لليهود واليهوديّة. اليهود الذين تلقّوا في نظرة الناموس أو قانون الأب حتّى قبل أن يولدوا، وبذا يكون الناموس سابقاً للحياة وللطبيعة. وينبغي في الواقع أن نتأمّل في ختامنا لهذه الفقرة السخرية الخفيّة، لكن النافذة، (أهميّة النبر في كتابة دريدا)، التي يوجز بها دريدا تفكير روزنتسفايغ الخياليّ هذا. تفكير يطرحه صاحبه مع ذلك باسم الفلسفة، وقد مهّدت له السطور السابقة المترجمة من رسالته إلى بوبر. كتب دريدا:

«إنّ الفرادة «العجيبة» للأمّة اليهوديّة في علاقتها بالناموس أو قانون الشريعة، تكمن [في نظر روزنتسفايغ] في أنّ ولادتها لا تعود إلى الطبيعة وإنّما إلى الناموس. يفصل روزنتسفايغ بين الطبيعة والناموس، بين الولادة بمقتضى الطبيعة والولادة بمقتضى الناموس. ويظلّ التمييز كانطيّاً أيضاً. يقول إنّ جميع الأمم تولد في حضن الطبيعة، في أحشاء الطبيعة - الأمّ. ولذا فهي بحاجة إلى نموّ تاريخيّ. ليس لديها بالطبع، في لحظة ولادتها، بعدُ من تاريخ، بل ليس لديها حتّى من وجه. أمّا الأمّة اليهوديّة فلديها، إذا أمكن القول، تاريخ قبل أن تُولَد. إنّها لا تولد طبيعيّاً، بل بانتزاع من أمّة أخرى، ولكونها معروفة ومناداة من قبل ناموس الربّ حتى قبل ولادتها. إنّها قد وُلدت من ذلك النداء بصورة غير طبيعيّة. كان محيّاها من قبلُ متشكّلاً، وولادتها من قبلُ مخطوطةً في تاريخ بدأ قبلها نوعاً ما، مع أنّه كان من قبلُ تاريخها. من هنا كان تاريخ هذه الأمّة بصورة من الصور فوق - طبيعيّ، أو إذا فضّلتم، عابراً للتاريخ، وما قبل - تاريخيّ. ويظلّ نهجه فريداً. شأنه شأن هايدغر، يفكّر روزنتسفايغ بهذا كلّه في شكل النهج وفكر للنهج جديد، الفكر كنهجٍ أو طريق. يجمع النهج بالناموس. وهذا المقطع من الرسالة هو عبور، في النهج الذي نحن فيه، والذي نكونه، مقطع عن النهج وعن الوثبة: «لا نقدر أن نبلغ في آنٍ معاً الدرس والناموس إلاّ بوعينا أنّنا ما نزال في الشوط الأوّل من النهج، وأنه إلينا يعود أن نختار المضيّ قُدُماً. لكن ما هو النهج الذي يقود إلى الناموس؟...» (ص٢٦٥-٢٦٦).

يذكّرنا دريدا بأنّ كافكا كان هو الآخر يتساءل: «ألا كيف ننفذ إلى القانون؟». بيد أنّه كان يتساءل عن القانون بعامّة، ما يتحكّم بنا ويُخفي علينا سرّه. وكان يتساءل على هذه الشاكلة مستفظعاً القانون. ولقد أنشأ كافكا أدباً يعدّه البعض (مخطئين) خياليّاً، والبعض الآخر كاشفاً عن محنة وجودنا المعاصر وتحكّم الصيرورة البيروقراطيّة بسيرورة الكيان. روزنتسفايغ، من ناحيته، وضع عملاً لم يكن يتردّد لحظة واحدة في اعتباره إسهامة في فلسفة التاريخ.

«الأوحد» والعنف :

على أنّ المسألة تعود وتشغل كتاب دريدا الأخير، الصادر قبل عام: «التوق إلى الأرشيف» «Mal dصArchive». وما هذه في الواقع بالترجمة الوافية أو الكافية الوضوح لعنوان يوظّف معاني عديدة. فهو، بمعنى من المعاني، داء الأرشيف كما نقول «داء الحنين إلى الوطن»: الحاجة الدائمة إلى الأرشيف، حاجة المرء إلى أرشفة تاريخه، ما يدعوه دريدا بـ «الحقّ في الذاكرة». وهناك أيضاً أرشيفات الشرّ أو أرشيفات الأذى Archives du mal، التي يموقع دريدا بحثه في أفقها، أرشيفات العصر الممنوعة أو المتستّر عليها، أي «المكبوتة». والمفردة الأخيرة ليست «بالبريئة» ففرويد نفسه كان يرى في عمل اللاّشعور أو اللاّوعي نوعاً من الأرشفة وتخزين المعلومات، والصوَر والأحاسيس والذكريات، وشتّى ضروب المعطيات، يُخرج منها ما يريد ويكبت ما يريد بمقتضى حركيّاته الخاصّة وحاجاته، وهذا العمل، الرقابيّ في نهاية المطاف، الذي يميّز ممارسة اللاّشعور للأرشفة إنّما يميّز، وكما يذكّر به دريدا، عمل الأرشفة بعامّة. فما من أرشفة إلاّ وتتضمّن تخفّياً على بعض الأوراق والوثائق، إرجاءً لها أو إتلافاً، وذلك ما إن يعدّها صاحب الأرشيف أو واضعه مدعاة للتوريط، أو المجازفة أو الخطر. من هنا الطبيعة غير المتناهية لعمل الأرشيف، نقصه التكوينيّ إذا جاز القول. نقص يغذّي البحث عن الوثائق الناقصة، دافعاً إيّاه إلى ما لا نهاية له أحياناً، كممارسة التأويل، مغذّياً، في الأوان نفسه، توقنا إلى الأرشيف، داء الحنين إليه، والحاجة إليه، التكوينيّة هي أيضاً.

أرشفة اللاّوعي. ولا وعي الأرشفة. ذلك أنّ هذا الكتاب يتمحور في حقيقة الأمر حول الأرشيف في التحليل النفسيّ وحول أرشفة التحليل النفسيّ بالذات، المشاكل والصعوبات التقنيّة والعلميّة والتاريخيّة وسواها، التي طرحتها أرشفة هذا الميدان، منذ نشأته حتّى أيّامنا، ومعايير تدوينه والتأريخ له، المتّبعة من قبل فرويد وتلامذته ومتممّيه أو مؤرّخيه. ولا يفوت دريدا، كمفكّر للمستقبل يعمل في أثر هايدغر، أن يحمل على محمل الجدّ مسألة التقنية والتقنية - العلم والاشكالات والتسهيلات التي ستطرحها على تدوين التحليل النفسيّ أجهزة الأرشفة الجديدة والمتجددة وسبُلها، من حواسيب وبنوك معلومات ألكترونية وسواها.

إلاّ أنّ الجانب الأساسيّ في الكتاب – وهو ما يهمّ وقفتنا هذه – هو هذه الوقفة الطويلة والمتأنيّة التي يخصّصها دريدا لكتاب المؤرّخ الإسرائيليّ يوسف حاييم ييروشالمي Yosef Hayim Yerushalmi : «موسى فرويد، اليهوديّة القابلة وغير القابلة للانتهاء» «Freudصs Moses, Judaism Terminable and Interminable»، وهو نفسه صاحب «تذكّر، التاريخ اليهوديّ والذاكرة اليهوديّة» «Zakhor, Jewish History and Jewish Memory». في «موسى فرويد...» (المقصود موسى كما رآه فرويد في كتابه المعروف «موسى والتوحيد»). ينطلق ييروشالمي من نقطة، أو لحظة محدّدة، في تاريخ التحليل النفسيّ، تلكم هي اللحظة التي هاجم فيها النازيّون التحليل النفسيّ وعدّوه «علماً يهوديّاً»، انطلاقاً من أصول فرويد العرقيّة. ويستعيد المؤرّخ هذا الاعتبار، إنّما بصورة إيجابيّة، ساعياً إلى إثبات «يهوديّة» التحليل النفسيّ، معتبراً إيّاها مصدر افتخار مفترض لفرويد ولأتباعه. وفي فصل أخير من كتابه، يتوجّه ييروشالمي إلى فرويد نفسه ومباشرةً بالسؤال عن رأيه الصميميّ في ذلك، محاوراً الميت، أو طيف الميت، كأنّ في مقدور الميت، كما يعقّب دريدا ساخراً، أن يردّ. والواقع، فالميت لا يردّ (بديهيّة، إلى حدّ إثارة الابتسام)، ولا يكفّ في الأوان نفسه عن الردّ: داخلَ آثاره. والحال، فلا شيء في عمل فرويد التحليليّ – النفسيّ والفكريّ ليشجّع على تصوّر إجابة له ناجزة بهذا الصدد. وإلى جانب الخطورة المتمثّلة في هذه الحالة في تجريد التحليل النفسيّ من شموليّته التي يطمح إليها

بكامل الحقّ، فإنّ دريدا يذكّر ييروشالمي، بين معطيات أو مفارقات أخرى كثيرة، بأنّ القول إنّ «التحليل النفسيّ علم يهوديّ» يفترض أنّنا متفقون على الشيئين التاليين وأنّ لدينا معرفة واثقة بهما: من جهة، أنّنا نعرف ما هي اليهوديّة، ومن جهة ثانية أنّ التحليل النفسيّ يشكّل علماً. والحال، فاليهوديّة، كديانة أو ثقافة، ليست بالمعروفة، إنّها لا تتمتّع بـ «جوهر» قارّ أو راسخ كمثْل علم وضعيّ. ثمّ إنّه ليس من المتّفق عليه أنّ التحليل النفسيّ يشكل علماً بالمعنى الباتّ والكلاسيكيّ للكلمة.

تلي هذا نقطة أساسيّة أخرى. فييروشالمي، وبالرغم من تأكيده عدم اختصاصه بالتحليل النفسيّ (وهنا يكمن في نظر دريدا أحد أهمّ مصادر الطبيعة الإشكاليّة لكتاب ييروشالمي هذا)، يروح يحاجج فرويد في تفكيره نفسه، وبالذات في أطروحته في «موسى والتوحيد». معروف أنّ فرويد يرى في كتابه المذكور أنّ اليهود قد قاموا باغتيال أبيهم النبيّ موسى، وأنّ شعورهم بالإثم من جرّاء اغتيال الأب هو الباعث وراء تيههم في الصحراء؛ اغتيال شكّل بالتالي لحظة تأسيسيّة في ثقافتهم. يحتجّ ييروشالمي بالقول إنّ هذا الاغتيال لم يحدث فعلاً، وأنّه لو كان حدثَ لبقيت عنه آثار أو شهادات واضحة في الثقافة العبرانيّة؛ ولا تتحدّث النصوص إلاّ عن محاولة أو غواية برجم موسى بالحجارة، الخ. وهنا يذكّر دريدا ييروشالمي بتناسيه أو عدم التفاته إلى ما يقوله فرويد نفسه عن عمل الأرشفة من وجهة نظر اللاّشعور. فهناك أوّلاً «الكبت»، كبت هذا المعطى أو ذاك، هذه الواقعة أو تلك، الذي يدخل ضمن عمل الأرشفة نفسه. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فلئن لم يقارب الرجم بالحجارة (أو محاولته) فعل القتل، فهو، وهذا درس أساس ندين به للتحليل النفسيّ، إنّما يعمل في اللاّشعور العمل نفسه. تعود الغواية هنا بالتبكيت نفسه تقريباً الذي يعود به الفعل، أي الاثم المرتكَب. وكأنّ لسان حال اللاّشعور هو: «وإنّما الأعمال بالنيّات». ولقد أرانا التحليل النفسيّ حالاتٍ لا تحصى يكفي فيها أن يفكّر أحد بقتل ذويه أو يحلم بممارسة سفاح المحارم حتى يتفجّر ذلك عن شعور بالإثم قد يرافقه طيلة حياته، مهما تخفّى هو عليه في سلوكاته الواعية. وهكذا، ففي محاولة ييروشالمي رفع تهمة اغتيال الأب عن اليهود، لا يكون قد خطّأ فرويد بالضرورة. وما عمل الأرشيف، غير الواعي بخاصّة، بالسهولة التي يتصوّرها المؤرّخ.

وأخيراً، تكمن لحظة أساسيّة في كتاب دريدا هذا، بل لعلّها الأكثر أساسيّة، في وقفته المطوّلة أمام مُصادَرة خطيرة ينطق بها ييروشالمي. يرى الأخير أنّه «في إسرائيل وحدها، وليس في أيّ مكانٍ آخر، يظلّ الإيعاز بالتذكّر متلقّى من قبل شعبٍ بأكمله كفرضٍ دينيٍّ...» وفي عبارة أخرى يضيف إلى واجب التذكّر هذا (وعنوان كتابه الشهير الآخر هو: «زاخور»، أي «تذكّرْ»، بالعبريّة)، يضيف خاصيّة «استشراف أمل خاصٍّ بالمستقبل». هو، إذن، قانون أو إيعاز مزدوج يخصّ به إسرائيل بمفردها أو بني إسرائيل بمفردهم: تذكّر الماضي، حفظ درس الماضي والحرص على عدم نسيانه، وفي الأوان ذاته التذكير بالمستقبل كوعد وكإمكان، وعدم إضاعته عن الصواب أبداً. هو، إذن، التذكّر أو التذكير ببُعديه الاثنين: أمس وغداً. ويتساءل دريدا عمّا يبرّر أن تختصّ اليهوديّة وحدها بهذا الواجب بالتذكير أو بملكة التذكّر والتذكير هذه؟ ثمّ أيّة ثقافة لا تتمتّع بهذه الملكة؟ بل هل تكون ثقافة ثقافةً إذا لم تؤمّن لأفرادها هذا الانفتاح المزدوج: على ماضٍ وعلى مستقبل؟ وهل يكون، وفيمَ يكون حاضر حاضراً، بل أنّى للحاضر أن يضمن «حاضريّته» أو كونه حاضراً إذا لم يعمل، كأنّما رغماً عنه، بهذا التسارع المزدوج: نحو لحظةٍ ماضيةٍ وأخرى هي بصدد المجيء؟ هذا ممّا يدفع دريدا في خاتمة المطاف إلى صياغة «أطروحتين». تطالان هاجس الأوحد أو الأوحديّة، ادّعاء فردٍ أو شعبٍ أنّه مختار أو فريد، واحد أحد. كتب دريدا (الأطروحة الأولى):

I 'un se garde de l'autre. جملة اقتضابيّة تُقرأ بمعنَيين، وتستدعي بالتالي ترجمة بفعلين اثنين: «إنّ الأوحد [هذا الذي يدّعي كونه واحداً وفريداً من نوعه] ليتحفّظ من الآخر، ويستأثر بالآخر». إنّه يحترس من الآخر، يخشاه، يحتاط من حقيقته، يرفض الإنفتاح عليها، يُنكرها، يُبعدها، يهمّشها أو يسخّرها. وهو يستأثر بالاخر، أي بالآخريّة، بكون الآخرَ آخر، كمن يستأثر بالماء مثلاً. يكون هو نفسه الواحد والآخر، لأنّه لا يريد المرور باختبار الآخَر الحقيقيّ. عزلة «الفريد». وكتبَ دريدا (الأطروحة الثانية): L'un se fait violence. وهنا أيضاً قراءة بمعنَيين: «إنّ الأوحد ليُصبح عنفاً، ويمارس على نفسه عنفاً». يتحوّل مدّعي الفرادة أو الواحديّة إلى عنف. عنف مُمارَس على الآخَر لنفيه أو لتسخيره. وإلى هذا العنف ينضاف عنف آخر يجرّه الأوحد على نفسه. في هذا العنف «الثاني» نلاحظ من ناحيتنا عنفَين اثنين أو عنفاً مزدوجاً: إنّه العنف الذي يمارسه الأوحد على نفسه، لمجرّد أنْ صارَ عنفاً وبات يعمل بالعنف الذي صاره هو، وعنف يجرّه على نفسه، عنف صادر هذه المرّة عن الآخَر الذي لا يمكن أن يقابل عسفه بالسلبيّة أو الصمت.

كذلك هو الدرس الرهيب لقراءة دريدا هذه. وكذلك هو السلطان التكثيفيّ الفعّال لبعض صيَغه. هكذا، من نصّ إلى نصّ آخر (ولم نقدّم هنا سوى خطوط عريضة وبعض محاور بحث متواصل) ترتسم سياسة بالمعنى الواسع للكلمة، ومثُليّة اختلافيّة واخ(تـ)ـلافيّة تجعل من الاختلاف لا معطى بسيطاً وإنّما حركة في اتّجاه الغير من أجل الغير: إخلاف للموعد الموهوم مع الذات الملآى، في اتّجاه الآخر في عمل «زيادةٍ» مستمرّ.

مشكلة الهوية في الفلسفة الغربية

يوسف سلامة

أولاً: الطرح العام للمشكلة:

أدى التأمّل الفلسفي المنصب حول طبيعة التغيّر، وحول المشكلة المتعلقة بتطابق شيء ما مع نفسه، أو شخص ما مع نفسه، أو استعادة هذا التطابق من جديد، إلى خلق مجموعة من القضايا تصنف تحت اسم (مشكلة الهويّة). وإذا ما نظرنا إلى هذه المشكلة، في أبسط صورة لها، لأمكن النظر إليها على أنها تتطلّع إلى تقديم إيضاح حقيقي لسمات العالم التي تشير إلى أنه في ذاتية مع نفسه، من ناحية، وإلى تنوّعه وتغيّره، من ناحية أخرى.

وفي المصطلح الحديث، فإن المشكلة تشير إلى محاولة إعطاء رأي صحيح يتعلّق باستخدام مصطلحات مثل: مماثل، مشابه، مختلف، وذلك من أجل تحديد سِمات العالم التي من المفترض بهذه المصطلحات أن تُحيل إليها أو تدلّ عليها.

أما النظرة المقترحة من قبل الإدراك غير التأملي للعالم، والتي بمقتضاها يَعرض علينا العالم سمات تنتسب إلى الدوام والتغيّر، أو لكلٍ من عين الذات والاختلاف، فهي التي تدعى في بعض الأحيان بنظرة الحس المشترك إلى العالم. ويبدو أن هذه النظرة تجد لها سنداً من بعض الإعتبارات المنطقية، وحتى من بعض الإعتبارات المستندة إلى الملاحظة. فعندما يؤكد امرؤٌ ما، بحق، أن شيئاً ما يتغيّر، وأن في هذا الشيء ما يظل من دون تغير ومن دون تأثر بالتحولات الخاضع لها، فإنه لا يكون قد جانب الصواب، حتى من وجهة نظر الحسّ المشترك. وعلى كل حال، فقد نُظر إلى المطابقة أو الهوية بين ما يظل بعيداً عن التغيّر في الشيء وبين التغيّر الذي هو خاضع له فعلاً على أنه جزء لا يتجزأ من مهمة الإيضاح الفلسفي التي ينفرد الفيلسوف بالنهوض بأعبائها. وإذا ما اعتقد أحدنا بأنه من واجب أي تحليل فلسفي صحيح للعالم أن يسوِّغ، بصورة جوهرية، نظرة الحسّ المشترك، فإنَّ هذا الاعتقاد لا يزيد في حقيقته عن كونه نظرة فردية أو شخصية، ذلك لأن الفيلسوف يتجه في تحليلاته إلى تقديم صورة عن العالم غير متسقة مع وجهة نظر الحسّ المشترك. فمن ناحية أولى يبدو الفيلسوف - وهو ما ذهب إليه هرقليطس - ميالاً للاحتفاظ بالقول: أن العالم ليس بشيء سوى صيرورة وجريان، وبأنه ليس ثمة شيء لا يمسّه التغيّر أو أنه

محصن ضد التغيّر. ومن ناحية أخرى، فإن الفيلسوف مدفوع إلى القول : أنه يتعيّن وجود شيء ما يظل مستثنى من التغيّر (بارمنيدس وزينون).

ويُظهر تاريخ هذه المشكلة أن نظرة الحسّ المشترك تبدو وكأنها تقسم المفكّرين إلى تيارين عظيمين، وخاصة فيما إذا كان العالم يتغيّر حقيقة أم لا. ومعظم النظريات العظيمة التي تنتسب إلى الماضي - مثل نظريات هرقليطس وبارمنيدس وزينون وأفلاطون - تنتسب إلى هذا التيار أو ذاك من هذين التيارين العظيمين. وهذه النظريات تؤكد بأنه لا شيء يظل في الواقع ثابتاً، أو بأن كل ما هو حقيقي لا يمكن أن يتغيّر، ومن ثم فإن كل ما يبدو بأنه متغيّر هو غير واقعي ووهمي. وبالمقابل فإن هناك العديد من النظريات العظيمة الكلاسيكية - تلك النظريات التي قال بها كل من ديموقريطس وأرسطو وأبيقور - من الممكن اعتبارها حلولاً وسطاً تستهدف التقريب أو المصالحة بين الإدعاءات المتصارعة، ومن ثم يمكن وصفها بأنها تسعى لتسويغ نظرة الحسّ المشترك.(١)

ثانياً: الآراء الكلاسيكية في المشكلة:

والصعوبات المتصلة بكلا نوعي الهوية قائمة في صميم العدد الضخم من المشكلات التي تمت معالجتها من قبل الكتّاب في العصر الكلاسيكي والوسيط. وهذه المشكلات يمكن إدراجها في فئتين كبيرتين من القضايا. وهذه القضايا، بدورها، ناشئة عن تصوّرين مختلفين للهوية: (الهوية منظوراً إليها بحيث تعني الثبات أو الدوام وسط التغيّر)، أو (الهوية منظوراً إليها على أنها الوحدة داخل التنوّع).

وهذان التصوّران المختلفان للهوية لم يكونا واضحين تماماً عند الكتّاب الأوائل ولا متمايزين الواحد منهما عن الآخر، على الرغم من أن المشكلتين الكلاسيكيتين العظيمتين اللتين تسبب هذان التصوّران في خلقهما تختلف الواحدة منهما بشدة عن الأخرى، بكل وضوح.

إن مشكلة الهوية، من حيث هي دالّة على الثبات أو الدوام، قد ادت الى طرح مشكلة التغير ، في حين أن مشكلة الهوية من حيث هي دالة على الوحدة، قد أدت إلى طرح مشكلة الكُليّات. وبينما تنطوي الأولى على ما يحدد ما إن كان أي شيء يظل ثابتاً عندما نصف شيئاً معيناً بأنه يتغيّر، فإن المشكلة الثانية يمكن لها أن تظهر بصورة مستقلة عن أية ملاحظة للتغيّر. وفي الحالة الأولى فإننا نتساءل ما إن كان ما يظهر متنوعاً، أو مختلفاً، في الأشياء المختلفة ليس مختلفاً أو متنوعاً في الواقع، بل هو الشيء نفسه. في حين أننا، بصدد مشكلة التغيّر، نتساءل عمّا إذا كان شيء ما محدّد بعد انقضاء الزمن وخضوعه للتحوّلات هو الشيء نفسه، وأنه الشيء نفسه الذي وُجد قبل مرور الوقت وقبل حدوث التحوّلات.

وكل واحدة من هاتين المشكلتين انقسمت في الأجيال التالية إلى مجموعة من القضايا المترابطة ما يزال بعضها حياً حتى وقتنا الراهن. وعلى سبيل المثال فإن مشكلة التغيّر قد أدّت إلى طرح مشكلة الجوهر، أي إلى مجموعة من المشكلات تنصبّ على العلاقة بين ما يبدو أنه كذلك وبين ما هو كذلك (المظهر والواقع)، ومشكلة الهوية الشخصية. أما المشكلة المرتبطة بالكلي، فقد أدت إلى طرح مشكلة التفرّد أو التشخّص، بالإضافة إلى مشكلة الأفكار المجرّدة.

ثالثاً: مشكلة الهوية في القرنين السابع عشر والثامن عشر:

لقد اهتم المفكّرون في هذين القرنين بالعديد من القضايا المتصلة بمشكلة الهوية. وحتى نكوِّن صورة عن أهم المناقشات التي جرت حول هذه القضية في الحقبة الزمنية المشار إليها، فإنه يكفي أن نشير إلى ثلاث مشكلات لعلها أن تكون هي الأهم داخل الإنتاج الفكري والفلسفي لهذه الحقبة التاريخية. وهذه المشكلات هي:

أ - كيف ينشأ مفهوم الهويّة؟

ب - ماذا يعني مصطلح الهويّة، أو ما هو عين ذاته؟

جـ - هل من الممكن لموضوعين أن يكونا متطابقين بالهويّة الواحد منهما مع الآخر من كل الجهات، وأن يكونا في الوقت نفسه مختلفين من حيث العدد، (هويّة اللا متمايزات).؟

وسنُناقش المشكلات الثلاث المشار إليها، بإيجاز، مقتبسين بعضاً من آراء الفلاسفة الذين أبدوا اهتماماً بها أكثر من غيرهم.

١ - لوك وهيوم:

لقد عالج كل من (لوك) و(هيوم) مشكلة أصل مفهوم الهوية بالتفصيل، وانتهيا إلى قدر كبير من الاتفاق في تشخيصهما لهذه المشكلة. ففي الكتاب الثاني من (مقال في الفهم الإنساني) يبيّن لوك أن فكرة الهوية تنشأ من خلال مقارنة وجود الشيء وملاحظته في زمان ومكان متعينين مع الشيء نفسه عندما يكون موجوداً في زمان ومكان آخرين.

وفي (بحث في الطبيعة البشرية) قدم (هيوم) تحليلاً مماثلاً لتحليل (لوك). ولكن حل (هيوم) لهذه المشكلة مع ذلك جاء مختلفاً إلى حدٍ ما عن الحل الذي قدمه (لوك) لها. ويمتاز تحليل (هيوم) بأنه تحليل أدق، حتى وإن كان ينتهي إلى النتيجة نفسها.

يجادل (هيوم) بأن الإدراك الحسّي لموضوع مفرد يؤدي إلى خلق فكرة الوحدة وليس الهوية، في حين أن الإدراك الحسّي لمجموعة من الموضوعات يؤدي إلى خلق فكرة الكثرة. ولمّا لم يكن هناك وسيط بين الوحدة والعدد، فقد كان من المتعذّر لفكرة الهوية أن تنبثق لا من الإدراك الحسّي لموضوع مفرد، ولا من كثرة من الموضوعات المدركة معاً، في لحظة واحدة من لحظات الزمان.

ومع ذلك فإن حل هذه المعضلة قد وجده (هيوم) في مفهوم الزمان أو الديمومة. فمفهوم الهوية ينبثق في نظره من نزوع طبيعي في العقل إلى أن ينسب ثباتاً واستمرارية للموضوع في الوقت الذي لا ينقطع الانتباه عن ملاحظته عبر تنوّع الزمان. ويدعو (هيوم) هذا الميل الطبيعي المغروس في العقل وهماً.

إنَّ الإنسان إذا ما جاءته سلسلة انطباعات على لحظات من الزمن متتابعة شديدة الشبه بعضها ببعض فإنَّ الخيال يميل إلى دمجها بحيث تصبح وكأنها انطباع واحد يدلّ على شيء واحد. ففي كلّ مرّة أرى فيها الشمس تطبع عيني بانطباع مستقلّ عن الانطباع الذي تطبعني به في المرّة التالية، ولكنّ الانطباعين يكونان على تشابه شديد فأدمجهما وأجعلهما وكأنهما انطباع واحد مبعثه شيء واحد هو الشمس. هذا التوحيد الذي أدمج به ما هو متعدّد هو الذي يسمى في الفلسفة بمبدأ الهوية أو مبدأ الذاتية.

فلو كان ما أراه انطباعاً واحداً في لحظة واحدة، لما كان ثمّة داعٍ لهذا المبدأ، فهذا المبدأ يقتضي أن يكون هناك

حالتان أو انطباعان يتلو أحدهما الآخر في لحظتين مختلفتين، ثم أقول عن الانطباع الثاني أنه هو بعينه الانطباع الأول. وبعبارة أخرى، لو كان هناك وحدة واحدة لما كان هناك ذاتية أو هوية لأنّ الوحدة واحدة بحكم تعريفها، فليس فيها التعدّد الذي نحكم على وحداته بأنها تكون فرداً، وبالتالي فليس فيها الإشكال الذي يحاول الفلاسفة أن يُفسروه بمبدأ الذاتية. وكذلك لو كان هناك عدة حالات، أو عدة انطباعات، مهما يكن بينها من تشابه، دون أن يزعم أحد أنها ذات واحدة، لما نشأت مشكلة الذاتية. لأنّ هذه المشكلة لا تنشأ إلاّ بقيام الوجهين معاً، التعدّد الذي يكون وحدة. (٢)

وإذا كانت لا الوحدة وحدها ولا التعدّد وحده هو ما نعنيه حين التحدّث عن علاقة الذاتية، فلا بدّ أن تكون هذه الذاتية علاقة لا هي بهذا ولا هي بتلك، إذ لا بدّ من أحد اثنين: «فإمّا وحدة وإمّا تعدّد، ولا وسط بين الطرفين، إلاّ إذا جاز لك أن تقول إنّ هناك وسطاً بين الوجود وعدم الوجود، ذلك لأنك حين تسلّم لشيء ما بأنه موجود فلا محيص لك بعد ذلك عن أحد أمرين، فإمّا أن تفرض الوجود لشيء آخر سواه، ومن ثم تنشأ لك فكرة التعدّد، أو أنْ تفرض أنّ ليس هناك شيء آخر يتصف بالوجود ومن ثم تنشأ لك فكرة الوحدة، ولا ثالث لهذين الفرضين.» (٣)

وهكذا يتوقف الأمر على وجهة نظرنا. فإذا نظرنا إلى واحدية الشيء خلال لحظات الزمن المتعاقبة، كانت لنا الوحدة رغم الكثرة، وأما إذا نظرنا إلى تعدّد اللحظات على الشيء الواحد، كانت لنا الكثرة رغم الوحدة. وها هنا تتكوّن فكرة هي وسط بين الوحدة والتعدّد، أو هي وحدة أو كثرة حسب اختيارنا لوجهة النظر. وهذا ما نسميه بفكرة الذاتية. وإذن، فالذاتية، أو الهوية، هي «ثبات الشيء على حال واحدة، خلال تغيّر مفروض في لحظات الزمن.» (٤)

ومع ذلك فإنّ حقيقة الذاتية عند (هيوم) تظلّ مرتبطة بالتشابه الذي يقيمه الذهن بين الانطباعات. فحقيقة الأمر أننا دائماً بإزاء انطباعين، أو أكثر، عن شيء واحد. وبالتالي فقد تكون لديّ عن النهر فكرتان لا فكرة واحدة، ودمجهما في فكرة واحدة خطأ يجاوز الواقع كما وقع. لكنّ هذا الخطأ قمينٌ أن يقع. ذلك لأن الأمر في حالة التشابه بين الفكرتين لا يقتصر على أنّ الشبيه يستدعي شبيهه إلى الذهن، بل إنّ الأمر يجاوز ذلك بحيث تكون العمليات العقلية في إحدى الحالتين شبيهة جداً بالعمليات العقلية في الحالة الأخرى «فإذا ما استدعت الفكرة الأولى الفكرة الثانية، كان الأرجح أن يختلط الأمر عليّ بحيث أظن أنّ بين الفكرتين وحدة ذاتية، فالانتقال من فكرة إلى فكرة شديدة الشبه بها يكون بمثابة الانزلاق الهيّن السهل حتى ليتعذّر على العقل أن يدرك أنه انتقل من فكرة إلى أخرى، ويُخيل إليه أنه لم ينتقل بل لبث مشغولاً بفكرة واحدة لم يتزحزح عنها إلى سواها. ومن ثمّ ينشأ الاعتقاد بأن الشيء الخارجي، الذي هو مبعث الفكرتين الشبيهتين، شيء له هوية واحدة، ثابت على حالة واحدة. وهكذا يختلط علينا الأمر بين ما هو في الحقيقة حالات متتابعة وبين توحيد هذه الحالات وجعلها حالاً واحدة تصوّر شيئاً واحداً.» (٥)

وعلى ذلك فإنّ فكرة الهوية، أو الذاتية، ليست فكرة أصيلة في الذهن في نظر (هيوم). فهي ليست بالمبدأ الفطري أو بالمبدأ القبلي كما يتصوّر الفلاسفة العقليون. إنها ثمرة للتجربة وللانطباعات الحسّية التي ينطبع الذهن بها في كل لحظة من لحظات الزمان. وإذ يتوهم الذهن أن بينها تشابهاً، على الرغم من أنه ليس ثمّة تشابه حقيقي في ما بين الانطباعات، فإنّ العقل ينزلق في التفكير في شيئين متشابهين إلى الظن بأنّ العمليتين

العقليتين اللتين، يلاحظ الذهن من خلالهما ما بين عنصرين من تشابه، عملية واحدة. وهذا التوحيد الذي يضمّ العمليات العقلية في عملية واحدة. وهذا التجاهل لما بين الأشياء من فروق، ولما بين الانطباعات من تباين هو ما يؤدي إلى خلق فكرة الهوية أو الذاتية في العقل الإنساني.

لقد نظرت غالبية المفكّرين في الحقبة الممتدة من (ديكارت) إلى (كانت) إلى مصطلح الهوية، بصورة عامة، على أنه يدلّ على موضوع يكون في هوية مع نفسه. وقد تم التعبير عن تلك الصياغات بواسطة المبدأ المنطقي الذي نُظر إليه على أنه واحد من القوانين الأساسية للاستدلال والتفكير دوماً. ومع ذلك فقد برزت في هذه الحقبة أسئلة تتصل بالمكانة الأنطولوجية لهذا المبدأ. أهو يُحيل إلى إضافة بين الموضوعات أم إلى خاصية قائمة وجودياً في كل الموضوعات؟ ولقد تم تبنّي هذا السؤال في كتابات (هيجل) من بعده (برادلي) و(مكتجارت) وآخرين غيرهم. كما أن القضية نفسها أصبحت موضوعاً للتأمّل في أعمال (غوتلوب فريجه) و(برتراند راسل) في مطلع القرن العشرين.

٢ - هوية اللامتمايزات (ليبنتز):

لقد حظيت مشكلة ما إن كان من الممكن لموضوعين أن يكونا متماثلين أو في هوية في كل الجهات، وأن يكونا مع ذلك مختلفين من حيث العدد، بانتباهٍ دقيق في كتابات (ليبنتز). وتتحفظ إجابة (ليبنتز) عن هذا السؤال بالقول إنه من المتعذّر بالنسبة لشيئين أن يختلفا فقط من حيث العدد. وتجد هذه الإجابة التعبير عنها في كتاباته في القاعدة الصورية التي تُحيل بصفة عامة إلى مبدأ هوية اللامتمايزات.

ولقد صاغ (ليبنتز) هذا المبدأ في عدد من الصور المختلفة. ففي (مقال في الميتافيزيقا) صاغه كما يلي: «ليس من الصحيح أن يكون من الممكن لجوهرين أن يكونا متشابهين بالضبط ولا يختلفان إلاّ من حيث العدد»، في حين أنه في (المونادولوجيا) كتب يقول: «من الضروري في الواقع أن يكون كل موناد مختلفاً عن كل ما عداه من المونادات. إذ لا وجود لشيئين بحكم الطبيعة متشابهين فقط. كما أنه من غير الممكن، وفقاً لذلك، أن نجد اختلافاً باطنياً أو أن نجد موناداً مستنداً إلى تعيين كيفية حقيقية.».

وفي الورقة الرابعة إلى (كلارك) كتب يقول: «ليس هناك فردان لا متمايزين الواحد منهما عن الآخر.»

والفكرة الحدسية التي تحاول هذه الصياغات المتنوعة التعبير عنها هي أنه حيث يوجد موضوعان أو أكثر غير متماثلين فسيكون من الممكن أن نميز سمة أو مجموعة من السمات في أحدها لا يستحوذ عليها الآخر. وتوحي لغة (ليبنتز) بأنه قد نُظر إلى هذا المبدأ على أنه قانون تجريبي. فإذا كان لنا أن نجد عنصرين - ولنقل قطرتين من الماء - يستحوذان، من حيث الظاهر بالضبط، على المجموعة نفسها من السمات، فإنّ المزيد من الاستقصاء، بواسطة المكروسكوب مثلاً، سيظهر أنهما تختلفان الواحدة منهما عن الأخرى.

ووفقاً لهذا التأويل للمبدأ، فإنّ القابلية للتمايز ينبغي أن تُفهم بوصفها قابلية للتمايز في المبدأ. ولكن التأمل في استخدام (ليبنتز) لبعض التعبيرات مثل: الكيفية الحقيقية، والاختلاف الباطني، يوحي بأنه وصف المبدأ، بصورة واسعة جداً، كما لو كان حقيقة منطقية لا يمكن لأي اكتشاف تجريبي أن يكون مثالاً مضاداً أو مناقضاً له. وما يعزّز هذا الإيحاء هو رفض (ليبنتز) لواقعية المكان الخارجي. فهو يرى أن العلاقات المكانية ما هي إلاّ خصائص باطنية للجواهر. وتبعاً لذلك، فإنه إذا كان هناك عنصران متمايزان من الناحية العددية، ومنفصلان في

المكان، فإنه سيكون لهما عندئذ كيفيات باطنية مختلفة. وعلى ذلك فمن المستحيل، من حيث المبدأ، أن نجد عنصرين يستحوذان بالضبط على نفس الخصائص المنطقية وأن يكونا مختلفين عددياً.

ويجب أن نلاحظ، أيضاً، أن (ليبنتز) قدم صياغات متنوعة جداً لمبدأ الهوية بين اللامتمايزات بطريقة سلبية. وبمقتضى هذه الصياغة فإنّ المبدأ لم يعد يؤسس الشروط التي يتعيّن على أي شيئين (AوB) تحقيقها ليكونا متماثلين، بل هو يصف الشروط التي لا بدَّ من تحقيقها عندما يكون أي شيئين غير متماثلين. ومع ذلك، فإنّ صياغات كهذه تنتهي إلى اقتراح مبدأ مطابق لمبدأ الهوية. وينظر العديد من الشرّاح إلى هذا المبدأ المطابق على أنه مجرد صورة معاكسة، أو على أنه صيغة إثباتية لمبدأ هوية اللامتمايزات.

أما ما إن كان هؤلاء الشرّاح مصيبين، فأمر يتوقف على الطريقة التي يُصاغ بها مبدأ الهوية صياغة ايجابية. وإذا ما صيغ هذا المبدأ بصورة واسعة إلى حدٍّ ما، فإن مبدأ الهوية سيكون عكساً لمبدأ هوية اللامتمايزات. ولكن يجب أن نلاحظ بأن هذه الصياغة الإيجابية ليست موجودة عند (ليبنتز). وعلى سبيل المثال، فإنّ أحد الشرّاح يصوغ مبدأ الهوية عند (ليبنتز) على النحو التالي: «إذا كان الشيئان متماثلين، فإنّ ما يكون صادقاً على الواحد يكون صادقاً على الآخر.» وما يترتب على هذه الصيغة هو أنه: «إذا كان شيء يمتلك سمة ليست مملوكة من قبل شيء آخر، فإنّ الشيئين لن يكونا متماثلين».

وعندما يُؤَول مبدأ الهوية بطريقة أشد ضيقاً، بحيث ينطوي على تطابق الخواص مثل قولنا (AوB) متماثلتان إذا كانت كل خواص A مملوكة من قبل B والعكس، عند ئذٍ فإنّ (AوB) ستمتلكان كل الخواص بصورة مشتركة، ومع ذلك فإنهما ستكونان غير متماثلتين. والحالة التي تكون فيها (AوB) تمتلكان كل الخواص الباطنية بصورة مشتركة وتختلفان من حيث العدد، ستكون بمثابة مثال مضاد لهذه الصياغة لمبدأ الهوية، إلاّ إذا نُظر إلى العلاقات المكانية على أنها خواص باطنية للموضوعات أيضاً.

وأخيراً يجب أن نلاحظ أن (ليبنتز) يستعمل مصطلح (متماثل) بطريقتين أخريين على الأقل: أولاهما ما يدعوه (ليبنتز) في بعض الأحيان قانوناً هو المبدأ الذي تكون الأشياء بمقتضاه متماثلة، إذا كان الواحد منهما يمكن أن يحل محل الآخر في كل مكان من غير أن يُحدث أي تغيير في الحقيقة / القيمة، فأصبح بذلك ينطبق على هوية المعنى. وثانيتهما هي أن (ليبنتز) يميّز بين القضايا المتماثلة والقضايا الجائزة، مبيّناً أن القضايا المتماثلة ينطوي ضدها على تعبير التناقض، ، بينما القضايا الجائزة لا ينطوي سلبها على تناقض. (٦)

رابعاً: الآراء المعاصرة في مشكلة الهوية:-

إنَّ أعمال (فريجه) وخاصة مقالته الشهيرة المعنونة في ترجمتها الإنجليزية (Sense and Reference) تفتتح عنصراً جديداً من البحث في موضوع الهوية. وما يميّز التناول الجديد للموضوع هو ارتباطه الوثيق بنظرية المعنى فابتداءً من (فريجه) حتى الوقت الراهن أصبح يُنظر إلى الأسئلة والمشكلات المرتبطة بالهوية أو عين الذات باعتبارها مسائل تعالج مشكلات تتصل بهوية المعنى. وهذه المشكلات في جملتها قد نجمت إلى حدٍّ كبيرٍ عن طريقة (فريجه) في صياغة مشكلة الهوية.

لقد تساءل (فريجه): هل الهوية أو عين الذات إضافة؟ وإذا كانت كذلك، فهل هي إضافة بين الموضوعات أو بين أسماء الموضوعات أو بين علامات الموضوعات؟. ولقد مال (فريجه) إلى النظر إلى الهوية باعتبارها إضافة

قائمة بين أسماء الموضوعات أو علاماتها. فعندما ننطق بعبارة تنطوي على الهوية مثل قولنا: (المريخ هو نجمة الصباح)، فأن ما نرغب في التعبير عنه من خلال هذا القول هو أنَّ الحدين (المريخ ونجمة الصباح) قد سمّيا الشيء نفسه أو شيئاً واحداً، أعني موضوعاً سماوياً محدداً.

وإذا ما نُظر إلى علاقة الهوية على أنها علاقة قائمة بين الموضوع ونفسه، وليس على أنها علاقة قائمة بين أسماء تُحيل إلى موضوعات معطاة، فإنَّ الذهن في هذه الحالة يكون وجهاً لوجه أمام المفارقة التالية: من الواضح أن العبارة A تساوي A، وA تساوي B تنطويان بصورة عامة على دلالة معرفية مختلفة. وعلى سبيل المثال فإنّ العبارة القائلة: (نجمة الصباح مماثلة لنجمة الصباح) أي A تساوي A ، وهي عبارة تحليلية أو حقيقة بديهية. أما قولنا: (نجمة الصباح مماثلة لنجمة المساء) أي A تساوي B ، فهي قضية تركيبية وتحتل توسيعاً قيّماً لمعرفتنا. ولكن إذا كانت A و B هما الموضوع نفسه، ونُظِرَ إلى الهوية على أنها إضافة قائمة بين الموضوع ونفسه، عند ئذ سيكون من المستحيل أن نشرح كيف يمكن لهاتين القضيتين أن تختلفا في المضمون المعرفي وهو ما تفعلانه بشكلٍ واضح.

ولو سلّمنا بأن الهوية إضافة قائمة بين أسماء موضوع ما، فعندئذٍ كيف سيكون بإمكاننا أن نشرح الطريقة التي تختلف فيما بينها، وفقاً لها، قضايا الهوية في دلالاتها المعرفية؟ أما حل (فريجه) لهذه الصعوبة، فيضعنا، مباشرة، في قلب نظرية المعنى. ولقد ألحّ على أنه من الضروري إقامة تمييز بين معنى الحدّ أو المصطلح، وبين ما يحيل اليه. فهو يرى أن العلامات (نجمة الصباح ونجمة المساء) كلتاهما تشير إلى الإحالة نفسها، كوكب المرّيخ، ولكن التعبيرين يختلفان في المعنى، أي ان لهما معنى وتضمنات مختلفة جداً. وبما أنهما يختلفان في المعنى، فمن الممكن لقولنا (نجمة المساء مماثلة لنجمة الصباح) أن ينقل لنا معلومات، على الرغم من أن نجمة المساء ونجمة الصباح تحيلان إلى الشيء نفسه. والسبب الذي يجعل نجمة الصباح مماثلة لنجمة الصباح هو سبب تحليلي. ولذلك فالعبارة لا تمدنا بأية معلومات جديدة، فكلا التعبيرين الدالّين في هذه العبارة لا يحيلان، فقط، إلى نفس الموضوع (المريخ)، وإنما، أيضاً، هما يتمتعان بنفس المعنى.

إنَّ طريقة البحث التي دشنها (فريجه) في مطلع القرن العشرين قد قادت إلى اتفاق واسع بين المناطقة المتفلسفين، خلاصته أن مفهوم المعنى مفهوم غامض، وأنه لا بدّ من إجراء تمييز بين معنى التعبير فيما له صلة بالدلالي، أو في المعنى القصدي، وفي معناه الإحالي والماقصدي. كما أن التأمل في مفارقة (فريجه)، والصعوبات الأخرى أيضاً، قد قاد إلى مشكلات تتصل بالترادف وبتحديد السياق الذي يكون فيه للتعبيرات المعنى نفسه. وإحدى النتائج الهامة التي ترتبت على هذا البحث تمثّلت في الرفض الواسع للمبدأ القائل بأن التعبيرين يكونان مترادفين إذا كانا يشيران إلى الموضوع نفسه. وثمّة نتيجة هامة ثانية وهي أن قانون (ليبنتز) – القائل بأن التعبيرات المترادفة يمكن أن يحل الواحد منها محل الآخر في أي سياق من غير أن تتغير القيمة / الحقيقة – لم يعد كلي الانطباق.

وقد نوقشت هذه القضايا من قبل (رسل) في كتابه (مدخل إلى الفلسفة الرياضية) وانتهت مناقشته لها إلى تطوير ما سماه بنظرية الأوصاف. (٧)

وعلى الرغم من هذا الاستعراض لتطوّر المواقف من مبدأ الهوية في تضاعيف تاريخ الفلسفة، فإنه لا يمكن لنا أن ننهي هذا العرض دون الوقوف – ولو بسرعة وإيجاز – على موقف أرسطو من مبادىء الفكر بصفة عامة، ومن

مبدأ الهوية بصفة خاصة، لنبرز الطابع التحليلي للموقف الأرسطي، الذي وإن جمع في إيهابه في كثير من الأحيان بين الصوري والأنطولوجي، فإن طابعه التحليلي قد ظلّ واضحاً بقوّة في سياق الحجّة الأرسطية. كذلك لن يمكن وصف هذا العرض لتاريخ مبدأ الهوية بأنه قد ألم - ولو على سبيل الإشارة والتلميح - بأهم جوانب هذه المشكلة ما لم نختتم عرضنا هذا ببسط التصوّر الدياليكتيك لمقولة الهوية في الفلسفة الجدلية عند (هيجل)، وذلك بسبب الدور الحاسم الذي لعبه الدياليكتيك الهيجلي في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة على السواء.

خامساً : مشكلة الهوية عند أرسطو:

يرى بعض المناطقة أنه لا يمكن أن تُنسب إلى مبدأ الهوية مكان الصدارة في المنطق الأرسطي، بل إنّ مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الذي يلعب الدور الحاسم في بناء المنطق الأرسطي، وفي صياغة الميتافيزيقا أو الفلسفة النظرية الأرسطية. فيكون، بذلك، كل من مبدأ الهوية ومبدأ الثالث المرفوع صيغاً مشتقة من المبدأ الأساسي، أعنى مبدأ عدم التناقض. ويبدو أنه يصعب العثور على صيغة مباشرة وصريحة لمبدأ الهوية في أعمال أرسطو، سواء المنطقية منها أم الميتافيزيقية. وهذه الصعوبة هى التى جعلت (ترند لنبرغ) - وهو أحد مؤرّخي المنطق - يعلن بأنه «قد عثر على صيغة لمبدأ الهوية عن أرسطو، في حين يؤكد كل من (أوبرفيغ وماير) أن مبدأ الهوية لا وجود له عند أرسطو». (٨)

والصيغة التي يصرّح (ترند لنبرغ) بأنه قد عثر عليها لمبدأ الهوية عند أرسطو هي عبارة جاءت في (الأورغانون) يكون بمقتضاها: «كل ما هو صادق يجب أن يوجد مطابقاً لنفسه على نحو كامل». (٩) ومن الواضح أن هذه الصيغة التي يشير إليها (ترند لنبرغ) هي الصيغة التقليدية الصورية التي بمقتضاها تكون أ = أ أو أ ≡ نفسها.

ومن المناطقة من يعتبر قوانين الفكر عند أرسطو بمثابة بديهيات. فكل العلوم في استقلال عن مبادئها النوعية تعتمد على قوانين الفكر. والمقدمة الأولى التي يقوم عليها العلم الأرسطي - في نظر برانتل - هي القضية القائلة : «إن كل حكم يبقى ثابتاً على ما هو عليه، وأنه من المستحيل أن يسلّم الشخص الواحد نفسه بالنسبة إلى الشيء الواحد نفسه في آنٍ واحد بحضوره وغيابه معاً، وكل طريقة برهانية ضرورية ترتد إلى هذه القضية الجوهرية ذات الدلالة الكلية من حيث هي المرجع الأخير الأكثر رسوخاً. فمبدأ الثالث المرفوع عند أرسطو ينطبق تماماً على مبدأي الهوية والتناقض». (١٠)

ويبدو أن هناك نوعاً من الإجماع على أن قانون التناقض هو النقطة الأكثر جوهرية في تأسيس المنطق الأرسطي، وفي بناء الميتافيزيقا الأرسطية. واستناداً إلى هذا المبدأ فإنّ أرسطو يرى بأننا لو سلّمنا بصدق جميع الأحكام، بما فيها الأحكام المتضادة، لوجب في الوقت نفسه التسليم بأنها جميعاً كاذبة.

ومن الوجهة السيكولوجية يمتنع علينا التسليم بأن كل حكم يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في آنٍ معاً، فمن يجيز ذلك لن يستطيع الإقرار بشيء محدّد. وإلى جانب الاستحالة السيكولوجية يستند أرسطو، أيضاً، إلى الممارسة العملية، فسلوك الناس يقدم برهاناً على صحة هذا القانون. فهم في الحياة العملية يقدّرون شيئاً على أنه أفضل وآخر على أنه أسوأ، فهذا السلوك في الحقيقة قد تعيَّن ابتداءً من صحة مبدأ التناقض. (١١)

ويشير أرسطو - وهو يسلّم تماماً بأن الشيء الواحد نفسه يستطيع أن يستثير إحساسات مختلفة نتيجة لتعديل في الشيء ذاته، أو لتغيّرات تطرأ على الإحساسات التي تدركه - بأنه على الرغم من كل هذه التعديلات

«فسيبقى دائماً شيئاً ما مساوياً دائماً لنفسه، وهو على وجه الدقة كيفٌ الإحساس. فعلى سبيل المثال إن الإحساس بالحلو سيظل دائماً كما كان من قبل، وسيبقى طوال الزمان الإحساس ذاته. ويعني ذلك أن الإحساس بالحلو، بوصفه كذلك، يمتلك سمات مميّزة خاصة به يحتفظ بها دائماً. وإذا كانت هذه السمات، على وجه التحديد، هي التي تنسب إلى موضوعها فإنّ الحكم سيكون صادقاً بالضرورة. وهكذا يبرهن أرسطو على فحوى مبدأ التناقض سواء بالنسبة إلى الفكر في التصوّرات أو إلى الإدراك الحسّي». (١٢)

وبما أن مبدأ التناقض هو المبدأ الذي يحكم الفكر والعمل، فإنّ هذا المبدأ في صياغاته الميتافيزيقية والمنطقية قد بدا عند أرسطو دائماً على أنه «القضية الأساسية التي من المستحيل البرهنة عليها. فهي واضحة بذاتها على نحو مباشر، لأن مَنْ يقدم أي برهان، فإنما يرجع به إلى هذه القضية باعتبارها قضية نهائية، فهي بطبيعتها المبدأ الأول لجميع البديهيات الأخرى. إنها أشدّ المبادىء يقيناً، مبدأ المبادىء.» (١٣)

وعلى ذلك ليس من المستطاع تقديم دليل على صحة هذا المبدأ بالمعنى الصحيح للكلمة، ولكن من المستطاع تقديم دليل يستند إلى الخُلْف، فتدحض وجهة النظر المضادة بالإشارة إلى ما يلزم عنها من محال وسَخَف عندما نبين للخصم الذي ينازعنا في صواب مبدأ التناقض أن «واقعة النطق بأي شيء تتضمن التسليم بهذا المبدأ. فالكلام يعني النطق بكلمات لها معنى محدّد عند المتكلّم وعند غيره. والخصم في تعبيره عن أي شيء يسلّم بمبدأ التناقض في مجالٍ معيّن وإلى مدى معيّن على أقل تقدير. فمقدمة كل قول هي التعريف الواحد والثبات المطلق لدلالات الألفاظ». (١٤) وهذا أمر طبيعي لأنه «لو صدقت الأحكام المتناقضة على موضوع واحد، في آن واحد، لكانت كل الأشياء شيئاً واحداً». (١٥)

والخلاصة أن لمبدأ التناقض عند أرسطو وجهين أساسيين، أحدهما أنطولوجي، والآخر منطقي. وهو في صيغته الأنطولوجية يقوم مقام قانون أسمى للوجود ذاته وصيغته هي: «لا يمتنع أن يكون الشيء الواحد نفسه – وفي الوقت عينه – خاصة لشيء آخر. ومن الجهة الواحدة نفسها». وهناك صيغة أنطولوجية أخرى هي: «لا يستطيع أحد أن يفكّر، أبداً، أنّ شيئاً بعينه يمكن أن يوجد وألاّ يوجد.» (١٦)

وفي توازٍ مع هاتين الصيغتين الأنطولوجيتين لقانون التناقض، نجد عند أرسطو صورة منطقية خالصة لهذا القانون من حيث أنه أشد القضايا يقيناً وهي: «يمتنع أن يصدق تقديران متضادان عن الشيء الواحد في آن واحد». وهو يقول أيضاً: «من الواضح أن الضدّين لا يمكن أن يجتمعا معاً في الشيء الواحد، فإمّا الإثبات وحده وإمّا النفي وحده، يجب أن يكون الشيء إمّا موجوداً أو غير موجود». (١٧)

أما إذا انتقلنا إلى مبدأ الثالث المرفوع عند أرسطو، فإننا نجد لهذا المبدأ عنده صيغاً عديدة مثل: «لا محل لوسط بين قضيتين متناقضتين، فلا ثالث بينهما»، «فهناك ضرورة مطلقة إما لإثبات شيء لشيء، وإما لنفي شيء عن شيء»، «بالنسبة لأي شيء كائناً ما كان يجب بالضرورة إما إثباته أو نفيه». «ليس من الممكن أن يصدق الإثبات والنفي معاً». (١٨)

فما الذي يضيفه قانون الثالث المرفوع إلى قانون التناقض؟ إن مبدأ التناقض يترك مسألة معرفة ما إذا كان هناك وسط ممكن بين الإثبات والنفي مفتوحة. والصيغة السالبة لقانون الثالث المرفوع تقرر أن ذلك الإمكان لا محل له. ولكن يتعذّر علينا أن نستنبط من هذا الجانب السالب الجانب الموجب. فحقيقة أنه لا وجود لوسط بين الإثبات والنفي لا تستبعد الحالة التي يمكن أن يكون فيها الإثبات والنفي صادقين معاً في آن معاً. وهذا الإمكان

يستبعده مبدأ التناقض. والصيغة الموجبة لقانون الثالث المرفوع هي كما يلي: «إنّ نفي الأول يلزم عنه بالضرورة نفي قانون الثالث المرفوع، فمبدأ التناقض هو المقدمة الضرورية لقانون الثالث المرفوع. ونفي هذا المبدأ يستتبع بالضرورة وجود وسط بين الإثبات والنفي، بين الوجود واللا وجود». (١٩)

ومن ذلك كلّه يتبيّن أن مبحث الهوية عند (أرسطو) مبحث يتعلّق بالفكر والوجود، بالإنسان والعالم، من غير أن يكون أحدهما معزولاً عن الآخر. كذلك فإنّ مبدأ الهوية يتعذّر إدراكه مستقلاً عن المبدأين الآخرين للفكر، (التناقض) و(الثالث المرفوع). وعلى ذلك فكل إحاطة بمسألة الهوية عند (أرسطو) تقتضي إحاطة شاملة بمبادىء الفكر مجتمعة. وقد يكون الإستنتاج النهائي الذي بوسعنا الانتهاء إليه. استناداً إلى الملاحظات السابقة، هو أن (أرسطو) قد مال في تناوله لمشكلة الهوية إلى نوعٍ من الحل الوسط الذي قرّب بعض الصياغات الأرسطية لمبادىء الفكر، في بعض الأحيان، من نظرة الحسّ المشترك، وإن لم تكن الصيغ الأرسطية لتنحل في هذه النظرة أو تتحد فيها بالهوية. ذلك لأن الأرسطية قد امتازت، دائماً، بأنها قدمت للإنسانية نسقاً علمياً ومنطقياً محكمين ابتعدا بها دائماً عن العادي والمبتذل، وارتقيا بها بالمقابل إلى أرقى درجات التحليل الفلسفي وأدقّ مستويات التفكير المنطقي.

سادساً: مشكلة الهوية عند هيجل:

الهوية بصفةٍ خاصة، ومبادىء الفكر بصفة عامة – أي التناقض والثالث المرفوع إلى جانب مبدأ الهوية – تشكل جزءاً من مبحث (تعينات الإنعكاس) الذي ينتسب بدوره إلى القسم الثاني من أقسام المنطق الموضوعي، أي منطق الماهية.

أما الانعكاس، فهو «انعكاس متعيّن، وبالتالي فإنّ الماهية ماهية متعينة أو ماهوية. والانعكاس هو إظهار الماهية لذاتها. والماهية باعتبارها عوداً لا متناهياً إلى ذاتها ليست مباشرة، وإنما هي سلبية وبساطة: إنها حركة عبر لحظات مختلفة، وتوسط ذاتي مطلق. والماهية تتجلى في لحظاتها تلك، ومن ثَمّ فإنّ هذه اللحظات تكون بمثابة تعينات مرتدة إلى ذاتها.» (٢٠)

ولما لم يكن الفكر الهيجلي يفصل بين الفكر والوجود فقد كان الانعكاس يشير، بقدر مماثل، إلى أنه عملية فكرية يرتد الفكر فيها إلى ذاته عبر التأمل، وإلى كونه فعلاً وجودياً، أو عملية أنطولوجية يتمكّن الوجود من خلالها من الاحتفاظ بماهيته عن طريق انعكاسه الدائم إلى ذاته. فتكون الماهية، بذلك، نوعاً من الفعل الذي يحفظ الموجود الخصائص الجوهرية لوجوده بجهده الخاص. ولذا كانت الماهية مرتبطة بالتعين وبالسلبية، وهو ما يسمح للماهية بالعودة اللامتناهية إلى ذاتها.

وفي إحدى الملاحظات يناقش (هيجل) ما يسميه بـ (تعينات الإنعكاس في صورة القضايا) – وهو يعني بذلك التعبير عن قوانين الفكر الأساسية الثلاثة المعروفة في صورة قضايا منطقية محدّدة – فيتبين أن المناطقة قد ظنوا بأنها قد أصبحت، بعد أن اتخذت هذه الصور، ذات انطباق كلي شامل، وأنها قد أصبحت كما لو كانت قوانين الفكر الشاملة. وبما أنها كذلك، فإنها قائمة في جذر كل فكر وأنها مطلقة لا تقبل البرهنة في ذاتها، ولكنها تُدرك، مع ذلك، بوصفها حقيقية، وتُعرف على نحو مباشر، وبغير تناقض، وبوسع العقول كافة، أن تُدرك معانيها. (٢١)

وفي ضوء ما تقدّم يقول (هيجل): «وهكذا فإنّ التعين الماهوي للهوية يُعلَن عنه في القضية: (كل شيء متطابق مع نفسه، أ=أ)، أو بصيغة سلبية: (لا يمكن لـ أ أن تكون في وقت واحد أ ولا أ)». (٢٢). ويُبدي (هيجل) تعجبه ودهشته في السبب الذي جعل تعينات الإنعكاس البسيطة، أي قوانين الفكر الأساسية، وحدها، تُوضع في هذه الصورة القضوية الخاصة دون سائر المقولات الأخرى، كما هو الحال مثلاً بالنسبة للتعينات في دائرة الوجود. ولو تم فعل ذلك لوصلنا إلى قضايا مثل: (بما أن كل شيء موجود، فإن كل شيء يمتلك وجود متعيناً) أو (إنّ كل شيء يمتلك كيفاً وكماً) وهكذا. وهذا الأمر ينطبق - في نظر هيجل - على كل التعينات في المنطق أو على كل المقولات، لأن التعين والمقولة يشيران إلى شيء واحد في المنطق الهيجلي. ولذلك فسيكون من شأن اختصاص مبادىء الفكر الثلاثة بالتعبير عنها في صورة قضايا، مع أنها ليست إلاّ مقولات كغيرها من المقولات، الخروج بهذه المبادىء عن طبيعتها الحقيقية. ولذلك «فإن هذه المقولات عندما تتجسد في قضايا كهذه، فإن القضايا المضادة تصبح ماثلة بقدرٍ مساوٍ، وكل منها تظهر على أنها متمتعة بالقدر نفسه من الضرورة. ومن حيث أن كلاً منها توكيد مباشر، فإنها، على الأقل، تمتلك نقطة ابتداءٍ متساوية. ولذلك فإن الواحدة منها تتطلب برهاناً من حيث هي في مقابل الأخرى. ومن هنا فإن هذه التوكيدات لم يعد بوسع أي منها الزعم بامتلاك طابع القضايا الحقيقية التي لا نزاع فيها على نحو مباشر بالنسبة للفكر.» (٢٣). فمبادىء الفكر - بما فيها الهوية - من حيث هي تعينات أو مقولات، لا يجوز لها أن تنفرد بهذه الصورة القضوية من بين سائر المقولات، لأنه بالوسع وضع كل المقولات في مثل هذه القوالب المنطقية. ذلك لأن مبادىء الفكر - في نظر هيجل - مقولات كغيرها من المقولات ويجب تحليلها انطلاقاً من هذه الحقيقة لا غير.

ومع أنّ تعينات الإنعكاس تمتلك صورة كونها متطابقة مع الذات، وغير مترابطة مع الآخر، وبغير ضد، فإنها، مع ذلك، متعينة بصورة نسبية الواحد منها بالقياس إلى الآخر كما يرى (هيجل). وهذا ما يثبته الفحص الدقيق لهذه المبادىء، وهو ما يُثبته أيضاً فحصها فحصاً دقيقاً عندما ينظر إليها بوصفها هوية وتنوعاً وتضاداً. ومن شأن ذلك أن يؤكد أنّ هذه المبادىء - شأنها شأن المقولات الأخرى - ينطبق عليها الإنعكاس والإنتقال والتناقض. «وتبعاً لذلك فإن القضايا المتنوعة التي تقوم على أنها القوانين المطلقة للفكر، إذا ما نُظر إليها بوصفها أدقّ فإنّ الواحد منها مضاد للآخر، ويناقض الواحد منها الآخر ويُلغيه. ولو كان كل شيء متطابقاً مع الذات لما كان متمايزاً، ولما انطوى على تضاد، ولما كان لها أساس. أو عندما يُفترض بأنه لا وجود لشيئين متطابقين، أي أن كل شيء مختلف عمّا عداه، فعندئذٍ لن تكون أ مساوية لـ أ، وبالتالي لا تكون أ ضداً وهكذا. وإذا ما تم افتراض إحدى هاتين القضيتين، فإنّ التسليم بالأخرى يصبح متعذراً. ومن شأن النظر غير المتبصر في هذه القضايا أن يذكرهما الواحدة بعد الأخرى، بما يجعلهما غير مترابطتين تماماً... وبغير أن يعير اهتماماً للحظاتها الأخرى: وضعها وتعينها بما هما كذلك، وهو ما يدفع بهما قُدماً إلى الأمام إلى تحولهما وسلبهما.» (٢٤)

ويعرِّف (هيجل) الهوية بتوسط الماهية فيقول: «الماهية هي مباشرة بسيطة بوصفها مباشرة مرفوعة. وسلبيتها هي وجودها: وهي تتطابق مع الذات في سلبيتها المطلقة، التي بفضلها تنقلب الآخرية والعلاقة مع الآخر إلى تساوٍ خالص مع الذات. وعلى ذلك فإنّ الماهية هوية ذاتية بسيطة. وهذه الهوية الذاتية هي مباشرة الإنعكاس. ولكنها ليست من نوع الهوية الذاتية الذي هو وجود أو عدم، وإنما من ذلك النوع الذي يجعل من نفسه وحدةً، ليس البناء من خارج الآخر، وإنما هذا البناء الخالص المنبثق من ذاته..... الهوية الماهوية. وإلى هذا الحدّ فإنها لا تكون هوية

مجرّدة ولا نتاجاً للسلب النسبي الذي يوجد خارجها ويترك الكيان المتمايز منفصلاً عنها، بل هو يظل من نواحٍ أخرى خارجياً بالنسبة لها كما كان من قبل. فالوجود، وكل تعيينية للوجود، قد رفع نفسه ليس بصورة نسبية وإنما في ذاته. هذه السلبية البسيطة للوجود في ذاته ليست أكثر ولا أقل من الهوية. وإلى هذا الحدّ فإنّ الهوية هي عين الماهية». (٢٥)

وبمقتضى هذا التصوّر الجدلي، فإن الهوية لم تعد ذلك التصوّر البسيط الذي يكتفي بأن يقرّر بأن الهوية هي المساواة بين الكائن، أ هي أ. و(هيجل) وإن كان يحاول الاحتفاظ حتى بهذا التصوّر البسيط بوصفه جزءاً من تصوّره الجديد للهوية، فإنه يمضي إلى مدى أبعد عندما يقرّر أن الهوية لا انفصال لها عن غيرها من المقولات والتصوّرات التي تتكون منها الماهية. ولذلك فمن المتعذّر تكوين تصوّر دقيق عن الهوية، عند (هيجل)، إلاّ إذا وقف المرء على المعاني الدقيقة لمصطلحات كثيرة جداً نذكر منها على سبيل المثال التوسط والسلب والبساطة والتعيّن والإنعكاس، إلى غير ذلك من المصطلحات المألوفة للمشتغلين في الفلسفة الهيجلية، الأمر الذي يستدعي دراسة شديدة الدقة والتفصيل، إذا ما أُريد لهذا المفهوم أن يصبح جلياً واضحاً.

مصادر البحث

1 - Paul Edwards, Editor.
The Encyclopedia of philosophy.
Macmillan publishing Co., Inc. and the Free Press.
New Yourk. 1972. volume. four pp. 121-122.

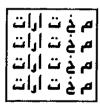
٢ - زكي نجيب محمود (هيوم) نوابغ الفكر الغربي عن تاريخ الفلسفة الحديثة، جامعة دمشق ص٢٣١.
٣ - المرجع نفسه ص٢٣٢.
٤ - المرجع نفسه ص٢٣٣.
٥ - المرجع نفسه ص٢٣٤.

6 - C. F. of phil. op. cit.
vol. 4. p. 122 and see also vol. 4 p.p. 422-432.
7- Ibid . vol 4 p.p. 123-124 .
see also. I bid vol. 7 p.p. 235-256.
see also. I bid vol. 3 p.p. 225-236.

٨ - الكسندر ماكوفلسكي تاريخ علم المنطق
نقله إلى العربية نديم علاء الدين، ابراهيم فتحي
دار الفارابي بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٧م ص١٠٥.
٩ - المرجع نفسه ص١٠٦.
١٠ - المرجع نفسه ص١٠٦.
١١ - المرجع نفسه ص٩٧.
١٢ - المرجع نفسه ص٩٨.
١٣ - المرجع نفسه ص٩٩.
١٤ - المرجع نفسه ص٩٩.
١٥ - المرجع نفسه ص١٠٠.
١٦ - المرجع نفسه ص١٠٢.
١٧ - المرجع نفسه ص١٠٢-١٠٣.
١٨ - المرجع نفسه ص٩٨-٩٩.

١٩ - المرجع نفسه ص١٠٣.

20 - Hegel - Science of logic.
Translated by W.H. Johnston L.G.
and Struthers. vol. 2.
London . First published 1929. p. 35.
21 - Ibid. p. 35.
22 - Ibid. p. 35.
23 - Ibid. p. 36.
24 - Ibid. p. 37.
25 - Ibid. p.p. 37-38.



ڤيسواڤا شيمبورسكا:

ليس للحجر باب

ولدت ڤيسواڤا شيمبورسكا (الحائزة على جائزة نوبل للأدب عام ١٩٩٦) في قرية بنين الصغيرة، بالقرب من مدينة بوزنان في غرب بولندا في الثاني من يوليو عام ١٩٢٣. وأمضت طفولتها وصباها في هذه القرية البولندية الصغيرة وفي مدينة بوزنان، وهي مركز نشاط أدبي مرموق. لكنها لم تعش فيها إلا أثناء مرحلة الطفولة الباكرة، إذ انتقلت أسرتها، وهي لا تزال في مرحلة التعليم الإبتدائية، عام ١٩٣١ إلى مدينة كراكوف، وأكملت فيها دراستها الإبتدائية ثم التحقت بالمدرسة الثانوية فيها. وقبل أن تكمل دراستها الثانوية وقعت بولندا تحت الإحتلال النازي، وأغلقت المدارس فيها. وكان عليها أن تكمل شطراً من تعليمها عن طريق حضور فصول التعليم السرية، أو غير القانونية التي كان ينظمها البولنديون سرا، ودون علم المحتل الألماني. وما أن انتهى احتلال ألمانيا حتى التحقت بجامعة جاجيولونيان لدراسة الأدب البولندي وعلم الإجتماع، في الفترة ما بين ١٩٤٥-١٩٤٨. وبعد تخرجهاعملت في مدينة كراكوف، واستقر بها المقام فيها حتى اليوم بالصورة التي يمكن معها القول إنها أمضت معظم حياتها فيها. وانتقلت ڤيسواڤا شيمبورسكا للعمل في مجلة كراكوف الأدبية الأسبوعية (الحياة الأدبية) عام ١٩٥٣، واستمرت فيها لمدة طويلة حتى أصبحت المسئولة عن قسم الشعر بها. وكانت تكتب فيها باباً أسبوعياً بعنوان «للقراءة غير الإجبارية»، وهو باب ينطوي على تعليقات ساخرة على عدد كبير من الكتب، باستثناء الكتب الأدبية التي يبدو أنها كانت تتجنبها عن عمد. وهي مسألة تستحق التأمل من شاعرة ومثقفة ذات عقلية فلسفية. وقد جمعت هذه المقالات في كتابين نشرا في سلسلة من أوسع السلاسل انتشاراً في بولندا.

وبدأت ڤيسواڤا شيمبورسكا حياتها الأدبية بكتابة الشعر منذ وقت مبكر، وأثناء دراستها بالجامعة. ونشرت ديوانها الأول (لهذا نحن أحياء That is Why We are Alive) عام ١٩٥٢، ثم ظهر ديوانها الثاني (أسئلة للنفس Questioning Oneself) عام ١٩٥٤. وهما ديوانان تغلب عليهما نزعة التمرد السياسي والتناول الواقعي للمشهد اليومي، وما ينطوي عليه من مفارقات. ثم جاء ديوانها (أنادي يتي Calling for Yeti) عام ١٩٥٧، الذي يتسم بغلبة النزعة التأملية والفلسفية على قصائده، والذي حظي بشعبية كبيرة، وحقق لها شهرة واسعة في بولندا. وتتابعت دواوينها بعده، ورسخت مكانتها المتميزة في الشعر البولندي باعتبارها أهم شاعرات بولندا المعاصرات، بالرغم من أن انتاجها الأدبي كله لا يزيد عن تسعة دواوين. وبقية هذه الدواوين هي: (ملح Salt) عام

١٩٦٢، و(فيض البهجة Flood of Joy) عام ١٩٦٧، و(مصادفة Chance) عام ١٩٧٢، و(عدد كبير Alarge Number) عام ١٩٧٦، و(أناس على الجسر People on A Bridge) عام ١٩٨٣، و(النهاية والبداية The End and the Beginning) عام ١٩٩٣. وبالإضافة إلى الكتابين النثريين والدواوين التسعة، نشرت شيمبورسكا عدداً من الترجمات البديعة للشعر الفرنسي التي ظهرت في الكتب والدوريات المختلفة.

وقد ترجمت لها حتى الآن أربع مجموعات شعرية للغة الإنجليزية، أضخمها تلك المجموعة التي أصدرتها جامعة برينستون الأميركية من مختاراتها الشعرية المترجمة للإنجليزية، وتتكون من سبعين قصيدة بعنوان (أصوات ومشاعر وأفكار Voices, Feelings and Thoughts) عام ١٩٨١. كما ترجم العديد من أشعارها إلى الفرنسية والألمانية والروسية والتشيكية والمجرية والهولندية. ومع أنها واصلت العمل الأدبي لنصف قرن دون انقطاع، فإنها تجنبت التحول إلى نجمة أدبية تهتم بالدعاية لنفسها، أو تسعى لإحتلال مركز قوة في المؤسسة الأدبية، بل سعت إلى التهرب من الأضواء الكاذبة.

ويتبدى هذا الحرص في أنها تجنبت نشر كتبها لدى أكبر دار نشر بولندية، وظلت مخلصة لدار نشر محترمة في بوزنان تهتم بنشر الشعر الجيد. ويعتبر بيوتر سومر الذي يعرف الكاتبة شخصياً، أن جائزة شيمبورسكا هي أول جائزة أدبية مهمة، من بين الجوائز العديدة - بما في ذلك ثلاث جوائز نوبل، سبق أن نالها كتاب بولنديون - التي لا تمنح لبولندا، وإنما تمنح للكتابة الأدبية ذاتها. كما يعتقد أنها سوف تنأى بترفع عن الذين يحاولون تحويلها إلى ايقونة أدبية، أو يستغلون جائزتها لأغراض سياسية أو حتى وطنية. ومن هنا فإن جائزتها جائزة للشعر بالمعنى المجرد، وللشاعرة المعاصرة التي يتحول الشعر لديها إلى غاية وهم فردي وإنساني بالدرجة الأولى.

وتغلب على شعرها النزعة التأملية والاستقصاءات الفلسفية، ومحاولة البحث عن معنى للحياة الإنسانية من خلال استعادة تاريخها الطويل وتصويره من منظور المرأة، ومن منطلق حالة العزلة الإنسانية التي تستلهم رؤى برديائيف الفلسفية، وتتغنى بالموت في تحديه المستمر لبهجة الخلق والحياة. فما يكسب شعرها أهميته وتميزه، ليس انضواؤها تحت راية أية مدرسة محددة في الشعر البولندي، وإن كانت هناك مجموعة من الخصائص المشتركة التي تربط شعرها بأبرز شعراء ما بعد الحرب العالمية الثانية في بولندا من تشيزواف ميلوتش Czeslaw Milosz إلى زبيجنيف هربرت Zbigneiw Herbert وتادوش روزڤيتش Tadeusz Rozewicz وآنا سڤرزشينسكا Anna Swirszczynska وألكساندر ڤات Aleksander Wat وغيرهم، وإنما تفرد هذا الشعر وتميز صوتها الفردي وخاصة في لغتها الأم، وعلاقة هذا الشعر الوثيقة بما يمكن دعوته بتقاليد الشعر العريقة في أوروبا الوسطى. وهي تقاليد تعود إلى المراحل الأخيرة من عصر النهضة، وإن استمدت دفعة قوية في عشرينات هذا القرن من شعر «الإسكندراني» العظيم قسطنطين كافافيس، وخاصة قصيدته الشهيرة «في انتظار البرابرة»، وغيرها من الأمثولات التاريخية أو شبه التاريخية التي نجد لها العديد من الأصداء الواضحة في شعر شيمبورسكا. وبالإضافة إلى كافافيس، فقد استفادت شاعرتنا، كذلك، من استبصارات الشاعر التشيكي الكبير ميروسلاف هولوب Miroslav Holub.

وتوشك الأمثولة أن تكون أحد المفاتيح الأساسية لتلقي شعر ڤيسواڤا شيمبورسكا، وأحد أسرار قدرة هذا الشعر على التحليق في آفاق إنسانية خصيبة، بالرغم من وثاقة علاقته بما ينطوي عليه الواقع البولندي الذي صدر عنه من خصوصية. فهي شاعرة تنتمي إلى الإنسانية قدر إنتمائها إلى تراث الشعر البولندي برافديه الأساسيين، حيث تقع بولندا في مفترق الطرق بين الثقافات السلافية واللاتينية، وبين العائلتين اللغويتين السلافية واللاتينية كذلك. وهذا الموقع المتميز يتيح لها الإغتراف من نبعين ثرّين ومتكاملين إلى حد كبير. ولقد استطاعت قدرتها

الشعرية المتميزة أن تضع شعرها ، بجدارة، على خريطة الواقع الأدبي في بلدها، إلى الحد الذي نجد فيه أن قصائدها تدخل ضمن مناهج التعليم في مختلف مراحله في بولندا بدءاً من المرحلة الإعدادية، وحتى الجامعة، لأن شعرها من النوع الذي يمكن دعوته بالسهل الممتنع، ولأنه يدير حواراً عميقاً مع الميراث الشعري البولندي، الذي يمتد من الأغاني الشعبية الرعوية إلى الملاحم التاريخية. لذلك تنطوي قصائدها وأمثولاتها ذات اللمسات الفلسفية الرقيقة بسهولة تحت راية هذا الميراث الشعري، وتستمد منه الكثير من الصور والبنى الشعرية.

لكن ما يميز أمثولاتها عن غيرها من الأمثولات الشعرية التي يحفل بها شعر أوروبا الوسطى، أنها لا تسعى إلى تقسيم العالم فيها إلى ثنائيات متعارضة حتى تيسر على القارىء معرفة حقيقة الخطأ من الصواب، وأنها، وهي الأمثولات ذات الصوت الخفيض والبنى العميقة، تتجنب تلك التبسيطات إذ تمد جذور أمثولاتها الرمزية في أرض الواقع، حتى توشك في كثير من الأحيان أن تتبدى وكأنها لوحات واقعية، أو قصص أحداث دارت بالفعل في الواقع. فهي مولعة بالتفاصيل الدقيقة، والحبكات المعقدة، إلى حد ما، والتناقضات والمتجاورات المتعارضة، والحس التهكمي الشفيف، والنغمة نصف الجادة نصف الساخرة، دون التخلي عن البساطة التي لا ينقصها العمق. لكنها تمد هذه الأمثولات، أيضاً، في قلب العالم التاريخي والأسطوري بصورة تجعل شعرها معموراً برؤى قدرية، طالعة من قلب العالم الإغريقي القديم بأساطيره المتميزة. فلا يمكن سبر أغوار هذا الشعر حقيقة دون فض مغاليق البعد التاريخي والروح التاريخية السارية في كل تفاصيله. وهي روح تاريخية تقترب من تخوم الفلسفة وتناوش عالمها باستمرار لتتحول الأبيات، في بعض الأحيان، إلى شذرات فلسفية من نوع فريد.

ويتسم أسلوبها الشعري بالدقة والإفضاء المكبوح المسيطر عليه بصرامة بالغة. كما تعمد في شعرها إلى إثارة القضايا الإنسانية الكبيرة من خلال مشاهد الحياة العادية والبالغة البساطة، واستخدام التعبيرات العامية أو الشائعة في كثير من الأحيان. كما تسيطر على شعرها نغمة هادئة ولكنها مترعة بالتهكم الهادىء والسخرية الجافة الشفيفة بصورة يبدو معها، في بعض الأحيان، وكأنها تسخر من السخرية ذاتها. ولكنها توظف هذا كله للكشف عن طبيعة المأساة التي تسري في الحياة الإنسانية، والتي لا سبيل للهرب منها. ويعد شعرها شهادة على لحظة تاريخية وحالة ثقافية لا في تاريخ بولندا وحدها، وما عاشته من توتر وتمزق بعد الحرب العالمية الثانية، ولكن في الوضع الأوروبي عامة، والذي يتسم بشغفه بالتنقيب في الذات الثقافية والإنسانية العامة. إنه شعر يكشف عن أن بصيرة الشاعرة المرهفة قادرة على سبر أغوار اللحظة التاريخية والثقافية. وهو سبر يصدر عنها بطريقة يساعدها حصادها الثري على فهم لحظات أخرى مغايرة، ليست أقلها تلك التي أسفر عنها التغيير في بلدها، وفي غيره من بلدان أوروبا التي كانت تدعى بالشرقية، بعدما أعشتها أضواء التحرر الغربي الزائفة، واستبدلت بفساد السلطة الشمولية فساد المافيات الانفتاحية الجديدة، وشبكات الدعارة، وقيم الخلاص الفردي الشائهة، وقوانين السوق، أقصد الغابة الجديدة.

لذلك يبدو أن شعرها طالع من لحظة وعي بأن الإنسان يعيش في عالم لا حماية له فيه من تحطيم إرادته، إذا ما أرادت السلطة أو المؤسسة، أو المافيا بعدهما ذلك، ولا أمل له في أي حماية ممكنة أو محتملة. عالم يتفشى فيه النفاق، وتترسخ المداهنة والملق، ويتحول المراؤون إلى أبطال اللحظة الأماجد. عالم لا حماية فيه للعقل أو الروح من إغارات العالم الخارجي. عالم تحس فيه الشاعرة بأن وظيفة الفن قد سقطت عنها كل هالات الرومانسية القديمة، وأغرقتها غشاوة الوعي بعجز الفن إزاء سطوة الواقع، وبطش مؤسسات الجهل والقمع فيه. وينطوي شعرها على شهادة بارعة بقدرة الخيال الشعري الفذة والمراوغة معاً على التفجر في أكثر الظروف قسوة ورعباً، وأشدها بعداً عن الشاعرية. ويكشف لنا عن ألق الشعر الطالع من قيعان اليأس وسفوح الألم، حيث يلجأ شعرها، بالضرورة، إلى ازدواج المعنى، والترميز، واستخدام الأمثولة، وصياغة شفراته الإبلاغية التي تنهض على الإزاحة

الرمزية، والإفضاء المكتوم أو المحكوم، وغير ذلك من الأساليب الشعرية التي تؤكد نزعة الشعر الدائمة لسبر أغوار الوجود، واستكشاف حقيقته، مهما كانت غامضة.

ذلك لإن التنوع الشكلي في شعرها مثير للغاية، حيث تتعدّد طرائقه بتعدّد القصائد ذاتها، إلى الحد الذي يمكن القول معه بأن كل قصيدة تنطوي على محاولة لسبر أغوار بنية شعرية متميزة. فالصوت الشعري لديها ينطوي دائماً على نغمة خافتة، تارةً، بادية، أخرى، من التهكّم الشفيف. وفي شعرها كله توظيف فريد للتاريخ البولندي المترع بالتمرد، الذي تتحول الإشارات التناصية فيه في كثير من الأحيان إلى طاقة تحريضية لا سبيل إلى كبتها، أو حتى مراقبتها، لأن إرهاف ذاكرة الأمة التاريخي كان هدفاً قومياً لا يمكن للمؤسسة إنكاره، ولكن لا سبيل أمامها في الوقت نفسه للسيطرة على توظيف الشعر المراوغ له ضد المؤسسة ذاتها. ويؤكد سالانيسلاف بارانشاك - مترجم شعرها من البولندية إلى الإنجليزية - أن قارىء هذا الشعر في لغته البولندية الأصلية يمكنه إدراك مدى تغلغل لغة ما بعد الحرب العالمية الثانية في بولندا في قاموسها الشعري، وكيف استطاع مجالها اللغوي المتميز بإحالاتها الأدبية الجديدة ذات المذاق الحداثي، وبأطيافها السياسية ذات اللغة الخشبية الجامدة، أو الدينية ذات القدرة المرهفة على ابتعاث الماضي، أو حتى لغة الشارع الجارحة أحياناً بعاميتها البذيئة، ناهيك عن شفرات الخطاب المعارض المتراكبة - بالطريقة الباسترناكية المراوغة - والتي تطل علينا من العديد من قصائدها، أن يولد مستويات متعددة من المعاني والدلالات داخل القصيدة. أقول بالطريقة الباسترناكية، لأن شاعرتنا لم تقع في أنشوطة ثنائيات المعارضة السهلة التي جعلت الدولة الشمولية مصدر كل شر، وجعلت المعارضين لها نموذجاً مطلقاً للخير المطلق، لأن الشاعرة تدرك أن الشر كامن في تلك المعارضة المزيفة قدر كمونه في أجهزة القمع الوحشية على السواء. إنه شر إنساني، وليس مجرد تجريدات ذهنية لا سبيل إلى الإمساك بها. فهذه النزعة المضادة للشمولية والتي تفشت في كتابات المعارضين الساذجة، تنتمي إلى الخطاب السياسي أكثر مما تنتمي إلى استبصارات الشعر المضيئة. لأن صدق الشعر مع نفسه قبل أي شيء آخر يدفعه، وهو ينتقد الآخر الشمولي، إلى نقد الأنا التي تسعى جاهدة للحلول مكانه، غير متورعة ساعتها عن ارتكاب فظائعه بعد أن تتغير اللافتات، كما هو الحال الآن في جل البلاد التي كانت تسمى بأوروبا الشرقية بعد التعديل. وما أن نقرأ قصائدها حتى نشعر إننا بإزاء قصيدة تستهدف مساءلة العالم قبل أي شيء آخر، قصيدة تسعى لزعزعة الإفتراضات التي ترسخها المؤسسة في الوعي، وتحرسها بكل أجهزتها المدججة بالقمع وأجهزة التعذيب وغسيل المخ، فالقصيدة العزلاء إلا من براءتها ونزاهتها عن كل غرض تأتي لتكشف لنا - كما فعل طفل هانز كريستنان أندرسون - أن الإمبراطور عار، وأن كل ما تسمعه له الحاشية من ملقٍ وثناء كذبٍ قراح.

وشعر ڤيسواڤا شيمبورسكا - كأي شعر عظيم - شعرٌ أخلاقي، باستثناء مرحلة الشعر السياسي الأولى، حيث غلبت عليه المشاغل الإجتماعية التي اهتم بها شعر الواقعية الاشتراكية في جل بلدان أوروبا الشرقية عقب الحرب العالمية الثانية، وحتى في هذه المرحلة الإستثنائية الأولى، فإن شعرها لم يتحوّل إلى مزيج مألوف من العناصر السياسية والإجتماعية والتاريخية من محفوظ شعر الواقعية الاشتراكية، وإنما أنقذته لمسة الحكمة التي تتغلغل في تفاصيل الصور ذاتها من الوقوع في وهاد المباشرة التي لم يسلم منها شعراء بولنديون كبار من أمثال ميلوتش وهربرت. إذ يبدو أن شيمبورسكا قد تعلمت، منذ وقت مبكر، درس الشعر، وآثرت الإخلاص لمنابعه الصافية وهي لا تزال شابة يافعة، وأيقنت أن الشعر يخدم اللغة وهو يستخدمها، وأن عليه أن يتجنب النزعة التعليمية والوعظ الأخلاقي، إن كان له أن يكون بحق شعراً أخلاقياً. لأن احترام أخلاق الشعر (جمالياته واستقلاليته) هو السبيل إلى تحقيق الشعر لدوره الأخلاقي، وليس الوعظ أو المساومة على الشعر نفسه.

ولنقرأ معاً بعض هذه القصائد، لأنها تعطي القارىء فكرة بسيطة عن شاعرية ڤيسواڤا شيمبورسكا أكثر ما

تقدمها له التحليلات النقدية، بالرغم من أنها ترجمة عن ترجمة. أي أنني أترجمها عن الإنجليزية التي ترجمت لها عن البولندية. والشعر يفقد الكثير في الترجمة كما نعلم. ويشير مترجم شعرها للإنجليزية إلى بعض ما فقده هذا الشعر في الترجمة من الإحالات الغنائية التناصية التي تشيع في القصائد في لغتها الأصلية، وهي تستدعي أطيافاً مختارة من الشعر البولندي وتبتعث تواريخه الدالة؛ إلى الإيقاعات والقوافي التي تمنح هذا الشعر موسيقيته المؤثرة، لأن الشعر البولندي شعر مقطعي تلعب فيه الموسيقى دوراً مماثلاً للدور الذي تلعبه في الشعر العربي؛ إلى أصداء القاموس الشعري المتميز وأطيافه التي تبتعث خطابات سياسية محددة، أو ترتيلات دينية خاصة لها دلالاتها القوية التي جذرتها في الذاكرة الجمعية للجمهور الأصلي، الذي يتوجه هذا الشعر إليه. ومع فقدان كل هذه العناصر في الترجمة يبقى فيها الكثير: الرصد الدقيق لتفاصيل الحالة الإنسانية التي يتبدى جوهرها طالعاً من شظف الكتابة، والإحالات الشفرية المركزة التي تضيء لنا طبيعة الحياة في مجتمع واقع في قبضة الرقابة والحكم الشمولي، والتهديد بعقاب كل من تسوّل له نفسه المغايرة، ناهيك عن المعارضة، والمفارقات الحادة التي تنطوي عليها القصائد، وتستطيع من خلالها الإرتقاء بالحالة الخاصة التي صدرت عنها إلى آفاق إنسانية عامة، والبصيرة الحاذقة بطبيعة الوضع الإنساني في المجتمع الحديث، المثقل بالتشتت وخداع الذات والاهتمامات الزائفة أو الفارغة. فهو شعر قادر على الكشف عن لحظة التمزق التاريخية التي عاشها المجتمع البولندي في العقود الثلاثة الأخيرة.

تقديم وترجمة:

صبري حافظ

محادثة مع حجر

أقرعُ على باب الحجر الأمامي
وأقولُ إنني أنا التي تَدُقُّ الباب
دعني أدخل
أريدُ أن أدلفَ إلى عالمِكَ الداخلي
وأن أتأمّلَ ما فيه
فيردُّ الحجرُ قائلاً: انصَرفي
فإنني مُغْلَقٌ على نفسي كلية
فحتى لو حطمتني قطعاً
فإنَّ كلَّ القطعِ ستظلُّ مغلقةً
ويمكنك أن تطحنيني إلى رمال
ولكننا لَن نسمحَ لكِ بالولوج

إنني أقرعُ بابَ الحجرِ الأمامي
وأقولُ إنني أنا التي تَدقُّ الباب
دعني أدخل
فقد جئتُ إليكَ يدفعُني فضولٌ خالصٌ
لا تشبعُهُ إلا الحياة
أودُّ أن أتمشّى في أبهاء قصركَ
ثم أعرِّجُ بعدَ ذلك على ورقةِ شجرٍ
أو قطرَة ماء
فليسَ لدَيَّ وقتٌ طويلٌ
فإنَّ طبيعتي الفانية ستؤثِّرُ فيك

«إنني مصنوعٌ من حجر»
يقولُ الحجر
ولذلك عليَّ أن أبدو لا مبالياً
فانصَرفي
فليسَ لَديَّ من العضلاتِ ما يمكنني من الضَحكِ

إنني أقرعُ بابَ الحجرِ الأمامي
وأقولُ إنني أنا التي تَدقُّ الباب
دعني أدخل
فقد سمعتُ أنَّ بداخلكَ أبهاءً عظيمةً خاليةً
لم يَرَها أحدٌ، وكأنَّ جَمالَها لا مُبرّر له
يعمرها الصمت
فلم تتردّدْ في فضاءاتها أصداءُ أية خطوات
فلتعترفْ، بأنكَ لا تعرفُها حقاً، أنتَ نفسك

فيردُّ الحجر:
«حقاً إنها عظيمةٌ وخاوية»
ولكن لا مكانَ فيها لكِ

إنها جميلةٌ، ربَّما، ولكنها ليسَتْ على ذوقِك الفقير
فقد يُتاح لك أن تتعرّفي عليَّ
ولكنَّك لن تعرفيني حقاً
فقد توجه سطحي كلُّهُ نحوك
بينما ازوَرَّ داخلي كلُّهُ عنك

إنني أقرعُ بابَ الحجر الأمامي
وأقولُ إنني أنا التي تدقُّ الباب
دعني أدخل
إنني لا أبحثُ عن مأوى للأبدية
فلستُ تعيسةً
ولا يُعوزني المأوى
وعالمي يستحقُّ أن أعودَ إليه
سوف أدخلُ، ثم أُغادر خالية الوفاض
وسوفَ يكونُ برهاني الوحيدُ على أنني دخلتُ هناك
مجرَّدُ حفنةٍ من الكلمات
التي لن يصدِّقها أحد

لن تدخلي!
يردُّ الحجر
لأنك تفتقدينَ الإحساسَ بالمشاركة
ولن يَعوضك أيُّ إحساسٍ
عن فقدانكَ الإحساسَ بالمشاركةِ
وحتى إذا ما أرهفت البصر،
واستطعت أن تكوني خارقة البصيرة
لن ينفعك، ما دمتِ قد فقدتِ الإحساسَ بالمشاركة
لن تدخلي
لأنَّ كلَّ ما لديك هو مجرَّدُ إحساسٍ بماهيةِ هذا الحسِّ المفقود
مجرَّدُ بذرتهِ الصغيرة:

الخيال

إنني أقرعُ بابَ الحجر الأمامي
وأقولُ إنني أنا التي تَدقُّ الباب
دعني أدخل
فليسَ لديَّ ألقيْ قرن
دعني إذن أحتمي بِسَقفكَ
فيردُّ الحجر
إذا كنت لا تصدقينني
فاسألي وَرقة الشجر
فسوفَ تردُّ عليك بالجوابِ نفسه
اسألي قطرة الماء
فسوفَ تقولُ لك مَا قالتْهُ ورقةُ الشجر
وأخيراً اسألي شعرةً
من شعر رأسك أنت
إنني أتفجّرُ بالضَحكَ
نعم الضحك الغامر العريض
مع أنني لا أعرف كَيفَ أضحك

إنني أقرعُ بابَ الحجر الأمامي
وأقول إنني أنا التي تَدقُّ الباب
دعني أدخل
فيردُّ الحجرُ
ليس لدي باب.

قردا بروغل

تلك هي الطريقة التي حلمت بها بامتحاني الأخير
قردانِ مقيدانِ معاً يجلسانِ عند النافذة

وخارجَ النافذة تطيرُ السماء
ويستحمُّ البحر
بينما أجتازُ امتحاناً في تاريخ البشرية
أتهتهُ وينتابني الإضطراب
ويُنصِت القرد الذي يحملقُ فيَّ بسخرية
بينما يَبدو أن الآخرَ قد أغفى
ولكن عندما تمر هنيهة صمت عقب السؤال
فإنه ينبهني
بصلصلة أصفاده الخافتة

ملاحظات حول حملة للهملايا لم تقع

هذه إذن جبال الهملايا
جبالٌ تعدو صوبَ القمر
وقد سجّلت لحظة بدئها
على أديمِ لوحة السماء الوجلة الممزقة
كما ملأت صحارَى سحَبها بالثَقوب
التي تطلُّ على اللاشيء
وهي ترجع أصداء
صمت أبيض
خرس أبيض هادىء

يا يتي
لدينا هناكَ خبزُ الأربعاء
وحروفُ الأبجدية
إثنان في إثنين يساوي أربعة
والورود قانيةٌ هناك
والبنفسجاتُ زرق

يا يتي
إن الجريمة ليستْ كل ما نواجهه هناك
فليست كلُّ جملة هناك،
يا يتِي، تعني الموت

لقد ورثنا الأمل
وهو نعمةُ النسيان وأُعْطِيتَهُ
وستري
كيف نلدُ الأطفال
بين الخرائب

يا يتي
لديناَ شكسبير هناك
ونعزفُ هناك عزفاً منفرداً
على الكمان
وعندما يهبط المساء
فإننا نضيءُ النورَ يا يتِي

أما ما فوق هنا
فليس ثمة قمرٌ ولا أرض
هنا تتجمدُ الدموع
آه يا يتي
يا أيهاَ الإنسانُ نصفُ القمري
عُدْ ثانيةً
فكّرْ مرّة أخرى

لقد دعوت ذلك يا يتي
بين حيطانٍ أربعة منَ مهاوي الثلج
وأنا أخبطُ قدميَّ لأبعثَ فيهما الدفء

فوق الثلجِ الدائمِ أبداً

بهجة الكتابة

إلى أين تمضي لفظةُ «الظبية»
وهي تجري في «الغابة» التي كتبتُها؟
أتريدُ أن ترشفَ كلمة «الماء» المكتوبة على الصفحة؟
والتي تعكسُ، كورقِ الكربون، صورةَ فمِها؟
لماذا ترفعُ رأسها؟
أتسمعُ شيئاً؟
تخطرُ على قوائمَ رقيقة أربع، استعارتها من الحقيقة
وكأنها تصيخُ السمع بأذنيها تحتَ أصابعي
الصمتُ - هذه الكلمةُ أيضاً لها صريفٌ فوق الورقة
وتزيح الأغصانَ التي استثارتها كلمةُ «الغابة».

فوق صفحة الورق البيضاء تتحفّزُ الكلماتُ للقفزِ
وقد تُرَتِّبُ الكلماتَ نفسها بطريقةٍ خاطئةٍ
تهاجمُ بها الجملة، وبطريقة
لا رادّ لها ولا مهربَ منها
ففي نقطةٍ من الحبرِ
كلماتٌ كثيرةٌ
بينما يقبعُ حيالَها كثيرٌ من الصيادين
يَزرُّون أعينهُم
ويستعدُّون للانقضاضِ بالقلمِ المنحدرِ
ويحاصرونَ الظبية، في وضعٍ يتيحُ لهم إطلاق النارِ عليها

إنهم ينسون أن هذه ليستِ الحياة

وأنَّ ثمة قواعد مغايرة
تحكمُ حركة الخطوط السوداء على الصفحة البيضاء
حيث تستمرُّ الإرادة الفورية إلى ما أشاءُ لها أن تستمر
وقد يمكنُ تقسيمها إلى أبديّات صغيرة
مليئةً بطلقات حُجزَت في انطلاقها
إذا ما صمّمتُ وأمَرتُ
فلن يحدث شيء هنا إلى الأبد
وضدّ رغبتي
لن تسقطَ ورقةُ شجرةٍ واحدة،
ولن تنحني عشبةٌ تحت حافرِ الظبية الرقيق،

وبعد، أهناك عالمٌ بهذا الشكل
حيث أستطيعُ أن أفرضَ إرادتي،
وأن أحدّدَ الأقدار، بحصانة مُطلقة؟
وهل ثمة زمنٌ أخضعُ فيه لسلاسلِ الكلمات؟
وهل ثمة وجودٌ، إذا ما أمرته، فلنْ ينتهي؟

بهجةُ الكتابة.
القدرةُ على منحِ الأشياءِ وجوداً وديمومة.
هي انتقامُ اليدِ الفانية.

لحظة في طراوادة

هؤلاء الفتياتُ الصغيراتُ
النحيفاتُ اضطرَرْنَ
للتعايشِ معَ النمشِ الذي لا يمضي
لا يعبأنَ بأي شيء
وهُنَّ يمضينَ وسطَ جفونِ العالم

يُشبهْنَ أمهاتُهنَّ أو آباءَهُنَّ
وقد ملأَهُنَّ هذا الشبَهُ حقاً بالرعب
لكنهنَّ وسطَ العشاء
أو وهنَّ يقرأنَ كتاباً
أو يُحَمْلقْنَ في المرآة
قد ينتقلْنَ فجأةً إلى طروادة
وفي داخلِ صالونٍ تجميليٍّ كبير
يتحوَّلْنَ في لحظة إلى هيلينات جميلاتٍ
ويَصْعَدْنَ السلالمَ الملكية
يلفُّهنَّ حفيفُ الحريرِ وهَمَساتُ الإعجاب
ويَشْعُرْنَ بالخفَّة
لأنهنَّ جميعاً يُدْرِكنَ
أنَّ الجمالَ قرينُ الطمأنينة
وأن الشفاهَ تصوغُ معنى الكلام
وأن الإيماءات تخلقُ تكويناتِها الجميلة
في لا مبالاةٍ موحية
فوُجوهُهنَّ الصغيرة
استقرَّتْ بكبرياءَ وفخارٍ فوقَ رقابهنَّ
التي من أجلَها يستحقُّ أن نطردَ المبعوثين
وأن نُخاطِرَ بحصاراتٍ لانهائية

فنجومُ السينما الطوالُ الذين يتمتعونَ بالوسامة
والإخوةُ الأكبرُ لصديقاتهنَّ
أو حتى مدرِّسُ الفنون الجميلة الوسيمُ
لا بد للأسفِ من الإجهازِ عليهم جميعاً

هؤلاء الفتياتُ الصغيراتُ
يرقُبْنَ الكوارثَ
من برجِ الابتسامات

الفتياتُ الصغيراتُ يكوِّرنَ أيديهن
ويعتَصِرْنَ قبَضاتِهن
في حالةٍ من الوجدِ المُفْعَمِ باليأسِ المُفْتَعلِ

هؤلاء الفتياتُ الصغيراتُ
ينتصِبْنَ أمامَ خلفيةٍ من الدمار
وقد تحوَّلت المدنُ المشتعلةُ
إلى قلانسَ لرؤوسهن
وقد ارتدينَ أقراطاً من النحيبِ الوبائي
شاحبات وبلا دموع
يشعرنَ بالانتصار
وقد أترَعَهُنَّ المنظر
كلُّ ما يخشينه
هو لحظةُ العودةِ الحتمية

الفتياتُ الصغيراتُ
يَعُدْنَ

الكهف

على الحوائط ليسَ ثمة شيء
مجرَّدُ قطراتِ الرطوبة الراشحة
إنها الظلمةُ والبرودةُ هَنا
ولكنها الظلمةُ والبرودةُ التي تعقُبُ انطفاءَ النار
عدمٌ ولا شيء، مكانَ الثور الذي كانَ مرسوماً باللونِ البُني
عدمٌ ولا شيء، ولكنه عدمٌ قد حانَ موعدُهُ منذ زمن
بعدَ صراعٍ طويل
لذلك فإنه عدمٌ جميل

يستحقُّ الكتابة بالحروف الكبيرة
إنها هرطقةٌ ضدَّ العدمِ اليومي
لا ندمَ فيها، ومليئةٌ بالكبرياء
عدمٌ - حل مكانَ وجودنا الذي اعتدناه
يأكلُ قلوبَنا
ويشربُ دمَنا
عدمٌ لا ينتهي أبداً
رقصٌ
تتألقُ فيه الأفخاذُ والأيدي والأكتافُ والوجوه
تحتَ وقعِ ضوء ألسنة اللهب
وهذه أول وجبة مُشبعةَ لي من حملان الأضحية الصغيرة
صمت: حلَّ في المكانِ الذي كان يعمُرُهُ الصوتَ
ليسَ مُنحدراً من صمتٍ ركيك
فهو صمتٌ اعتادَ أن تكونَ له حنجرة
وأنابيبُ وطبولٌ
مشبعٌ بالعويلِ والضحكات
كشجرة برّية
صمتٌ: في ظُلمة تحملُها الرُمُوش
ظُلمة، تقشَعرُّ لها الجلَودُ والعظامُ برداً
قُشعَريرة الموت
ربّما يحدثُ ذلكَ على الأرضِ؟ أو في السماءِ؟
أو في السماء السابعة؟
ولقد رفعتَ رأسكَ الأسيانة
وقد ملأكَ الحنينُ للمعرفة

تعذيب

لم يتغيّر شيء.

الجسدُ ما يزالُ حسّاساً للألم.
لا بد له أن يأكلَ، ويتنفَّسَ هواءً، وينام.
يكسوه جلدٌ رقيق، يسري الدمُ بالضبط من تحته.
ولديه زادٌ لا بأسَ به من الأسنانِ والأظافر.
وعظامُهُ قابلةٌ للكسر.
ويمكنُ خلعُ مفاصلِه.
في التعذيب.
يُؤخذُ هذا كله بعينِ الاعتبار.

لم يتغيّر شيء.
فلا يزال الجسدُ يرتجفُ كما ارتجفَ؛
من قبل تأسيس روما، وبعدَ ذلك.
في القرنِ العشرين قبل الميلاد،
وفي القرنَ العشرين بعده.
بقيَ التعذيبُ كما كان بالضبط،
كلُّ ما في الأمرِ أنَّ الأرضَ تقلَّصَتْ.
ومهما كانَ ما يحدث،
فإنه يبدو وكأنه يدورُ في الغرفةِ المجاورة.

لم يتغيّر شيء.
ما عدا أنه أصبحَ هناكَ أناسٌ أكثر.
وبالإضافة للاتهامات القديمة،
انبثَقت اتهَاماتٌ جديدةَ:
حقيقيةً، متوهمةٌ، وقصيرةُ العمر، ولا وجودَ لها.
ولكن الصرخة التي يجيبُ بها الجَسد عليها،
كانتْ، وظلّتْ، وستكونُ دائماً صرخةً بريئةً،
تتَّسقُ مع نفسِ السُلَّمِ الصوتي الموغلِ في الزمن،
وتنطوي على نفَسِ نغمتهِ العريقة.

لم يتغيّر شيء.
ما عدا، ربّما، الأسلوبُ، والطقوسُ، والرقصات.
فحركةُ اليد التي تحاولُ حماية الرأس،
بَقِيَتْ، في كلِّ الأحوال، كما كانت.
ومَا زالَ الجسدُ ينتفضُ، ويتلوّى ألماً،
ويحاولُ الابتعادَ عنَ مصدرِ الألم،
يسقطُ أرضاً عندما يُداس
ويتحاملُ على ركبتيه لينهض
رغمَ الكدماتِ والرضوضِ والورمِ والنزيف.

لم يتغيّر شيء.
غير سريان الأنهار،
وأشكال الغَابات، والشواطىء، والصحارى، وأنهارِ الجليد.
وتهيمُ الرَوحُ الصغَيرةُ بينَ هذه المَناظرِ الطبيعية،
تختفي لتعودَ، تقتربُ. لتبتعدَ،
تتهَرَّبُ من نفسها، وتشعُرُ بالغربة،
تثقُ بنفسها تارةً، ثم تفقدُ ثقتَها حتى في وجودها ذاته.
بينما يبقى الجسدُ، ويبقى، ويبقى،
وليس ثمة مكانٌ يلجأُ إليه.

العودة للبيت

ها هو قد عاد
لم يقُلْ شيئاً
ولكن كانَ واضحاً أن شيئاً قد أزعجه
رقدَ مُرْتَدياً حُلّته
وأخفى رأسَهُ تحتَ البطّانيّة
وقرْفصَ ركبتيه
إنه في الأربعينَ من عمره

لكن ليسَ في هذه اللحظة
إنه موجودٌ
ولكن فقط كما كان موجوداً في بطنِ أمه
تحت طبقات سبعٍ من الجلد
وفي كنِّ الظلمة الواقية
غداً سوفَ يُحاضرُ عن الإتزان بين عناصر البدن
أثناء السفر في الفضاء عبْرَ المجرّات
ولكنه الآن قد تكوّرَ على نفسه
وغرِقَ في النوم.

انطباعات مسرحية

إنَّ أكثرَ فصول المأساة أهميةً بالنسبة لي
هو الفصلُ السادس
حينما ينهضُ الموتى من فوق الخشبة
يقومونَ من أرض المعركة المسرحية
يُعدِّلونَ شعرَهُم المستعارَ وملابسَهُم الفخيمة
وُيزيلُونَ المُدى من الصُدور الطريحة
ويصطفُّونَ من جديد بين الأحياء
ليواجهوا الجمهور

فالإنحناءاتُ المؤدبة
منفردةً كانت أم جمعيةً
واليدُ الشاحبةُ فوقَ القلبِ الجريح
وإيماءَةُ تحيّة المنتحرِ المنحوس
وإعادةُ الرأسِ التي أُطيح بها
إلى مكانها ببساطة مرّة أخرى
وانحناءاتُ التحيّة كلِّ اثنين معاً
حيث يمدُّ الغضبُ الصارخُ

يدَهُ للرقّة الحبيبة
وتبتسم عينا الضحية للجلاد
بينما يتهادى الثائرُ ماشياً بجوار الطاغية
وتتعثّرُ الأبديّةُ في خفٍّ ذهبي
وتُنحى القيمُ المهمة جانباً
ببساطة فظيعة، تكنسها قبعةٌ عريضةٌ
والرغبةُ الملحّةُ في البدء من جديد
ومعاودة الكرّة، مرّة أخرى غداً

والآن يدخلُ الجميعُ في صف واحدٍ
كلُّ الذينَ ماتوا قبلَ قليل
في الفصلين الثالث والرابع
أو بينَ المشاهد
وذلك الانبعاثُ المعجزُ لكلٍّ من فُقدوا بلا أثر
فحقيقة أنهم كانوا ينتظرونَ بصبرٍ
في كواليس المسرح
دونَ أن يُزيلوا المكياجَ عن وجوههم
أو يَخلعوا ملابسَهُم المسرحية
تؤثر فيَّ أكثرَ مَن كلِّ
خطبِ المأساة المسهبة العنيفة

لكن إسدال الستارَ
هو أكثرُ الأجزاء إثارةً للروح
فكلُّ ما شاهدَته قبلها يصطدمُ بالأرض
وثمة يدٌ تبحثُ بغتةً عن زهرةٍ
بينما تلتقطُ أخرى سيفاً وقعَ
عندها فقطَ
تقومُ يدٌ أخيرةٌ غيرُ مرئيةٍ بواجبها
عندما تمسكُ بي من الحلقوم

خطاب شكر

إنني مدينٌ بالكثير
للذينَ لا أحبهم
فما أعذَبَ الراحةَ التي أحسُّها
حينما أوافقُ على أنَّ ثمة
من يحتاجُهم أكثرَ مني
والسعادةُ التي تغمُرُني
لأنني لستُ الذئبَ الذي يتبدّى لشياهِهِم
والسلامُ الذي أشعُرُ به معهم
والحريةُ
فليسَ باستطاعةِ الحبِّ أن يمنحكَ ذلك
أو أن يسلبَهُ منكَ
إنني لا أنتَظرهُم
كانتظارِ الذي يذرعُ المسافة
بين البابِ والنافذة بلا توقُّف
لأنني حيالَهم صَبُورَ
صبرَ الساعة الشمسية
إنني أفهمُ ماَ لا يستطيعُه الحب
وأغفرُ
ما لا يستطيعُ الحبّ أبداً من غفرانٍ
فبينَ الموعد والخطاب
قد تمرُّ عدةُ أيامٍ أو عدَةُ أسابيعَ
ولكنها لا تبدو أبداً كالأبدية
أما الرحلاتُ بصحبتِهم
فإنها تمضي دائماً بيسر
ويمكنكَ أن تنصتَ للموسيقى
في حفلات الكونسرت
وأن تزورَ الكاتدرائيات

وأن ترى المشاهدَ بحق
وعندما تمرُّ التلالُ البعيدةُ
والأنهارُ السبعةُ بيننا
فإن التلالَ والأنهرَ
يمكن العثورُ عليها في خريطتي الخاصة
إنهم يستحقونَ التقديرَ والإعترافَ بفضلهم
إذا ما عشتُ بأبعاد ثلاثة
في فضاءٍ غيرَ شعري وغير بلاغي
في أفقٍ حقيقيٍّ متغيِّرٍ
إنهم لا يدركونَ ذلك أنفسهم
ولا يعرفونَ قدر ما يحوزونه في أيديهم الفارغ

لستُ مدينةً لهم بشيء
قد يكونُ جوابُ الحبِّ
على هذا السؤالِ المفتوح.

فيسوافا شيمبورسكا:
الشاعر والعالم

كلمة الشاعرة في حفل تسلمها جائزة نوبل ١٩٩٦

يقولون إن الجملة الأولى في أية خطبة هي الأصعب، حسناً، هذه الصعوبة باتت ورائي في كل حال. ولكن ينتابني الإحساس بأن الجُمَل القادمة - الثالثة، السادسة، العاشرة، وهكذا حتى السطر الأخير - سوف تكون على القدر ذاته من الصعوبة، ما دمتُ سأتحدث عن الشعر. لقد قلت النزر اليسير حول الموضوع، أو بالكاد قلت أي شيء في الواقع. وكلما حدث ذلك، كان يخامرني ارتياب خفيّ بأنني لست بارعة في هذا. ذلك هو السبب في أن محاضرتي ستكون قصيرة بعض الشيء. ومن السهل تحمّل المنقوص إذا قُدّم بجرعات خفيفة.

الشعراء المعاصرون يتّصفون بالشك والارتياب حتى، وربما خصوصاً، في أنفسهم. وعلى الملأ لا يعترفون بأنهم شعراء إلاّ مُكرهين، وكأنهم خجلون بعض الشيء من ذلك. ولكن، في أزماننا العاصفة هذه، أسهل على المرء أن يعترف بأخطائه (خصوصاً إذا كانت مرتّبة بطريقة جذّابة) من أن يعترف بمحاسنه، ما دامت هذه دفينة في الأعماق ولا يكاد صاحبها نفسه يؤمن بتوفّرها لديه.. وحين يضطرون إلى ملء استمارات أو التحدّث إلى غرباء، أي حين لا يكون في وسعهم إنكار مهنتهم، فإن الشعراء يفضلون استخدام المصطلح العام: «كاتب»، أو استبدال كلمة «شاعر» بأي اسم لأية مهنة أخرى يمارسونها إلى جانب الكتابة. البيروقراطيون وركاب الباصات يبدون استجابة تدل على التنبّه وعدم التصديق حين يكتشفونَ أنهم أمام شاعر. وأحسب أن هذا هو حال الفلاسفة أيضاً.

ولكنهم في وضع أفضل مع ذلك، لأنهم يستطيعون تشذيب حرفتهم بنوع من اللقب البحثي. «بروفيسور في الفلسفة»، ذلك يبدو أدعى إلى احترام أكثر.

ولكن لا يوجد شيء اسمه «بروفيسور في الشعر». ذلك سيعني، في نهاية الأمر، أن الشعر احتراف يتطلب دراسة متخصصة، وامتحانات دورية، ومقالات نظرية مرفقة بسرد مراجع وهوامش، وأخيراً بعض الشهادات العلمية الممنوحة وسط مظاهر احتفالية. وذلك، في المقابل، سوف يعني أنه لا يكفي للمرء أن يملأ الصفحات حتى بأكثر القصائد إتقاناً لكي يصبح شاعراً. العنصر الحاسم هو قصاصة ورق تحمل ختماً رسمياً ما. ولنتذكّر أن

---

*يودّ المترجم إهداء هذا النص (الفاتن، والرؤيوي، والمتواضع) إلى عشرات الشعراء العرب، من باب مناشدتهم أن يهبطوا بلقب «الشاعر» إلى أرض البشر، ولكن أيضاً من باب الشدّ على أيديهم لأن الشعر جلجلة مستديمة في نهاية الأمر.

جوزيف برودسكي، مفخرة الشعر الروسي والحامل لجائزة نوبل في الأدب، حُكم عليه ذات يوم بالنفي الداخلي على أسس كهذه بالضبط. لقد أطلقوا عليه لقب «الطفيلي» لأنه افتقر إلى الوثائق الرسمية التي تمنحه الحق في أن يكون شاعراً.

ومنذ بضعة سنوات كان لي شرف اللقاء الشخصي مع برودسكي. وبين كل الشعراء الذين عرفتهم، كان برودسكي الوحيد، هو الوحيد الذي يستمتع بمناداته بصفة الشاعر. كان يلفظ الكلمة دون كوابح، بل كان العكس هو الصحيح: يقولها بحريّة أقرب إلى التحدّي. ولقد بدا لي أن الأمر راجع إلى أنه يتذكر الإهانات الوحشية التي تعرض لها في شبابه.

وفي بلدان محظوظة أكثر، حيث لا تُنتهك الكرامة الإنسانية صباح مساء، يتوق الشعراء إلى طبع أعمالهم وقراءتها وجعلها مفهومة، ولكنهم بالكاد يقدمون على أي سلوك يضعهم فوق عامّة الناس أو فوق الكدح اليومي. ومع ذلك فإنه لم يمض زمن طويل بعد، في العقود الأولى من هذا القرن تحديداً، حين كان الشعراء يجهدون لصَدْمنا بثيابهم المغالية وغرابة أطوار سلوكهم. بيد أن ذلك كله كان يستهدف الاستعراض العلني. وعلى الدوام كانت البرهة تجيء حين يغلق الشعراء الأبواب على أنفسهم، ويخلعون أوشحتهم، وأرديتهم المبهرجة، وعدّة العمل، لكي يقفوا وجهاً لوجه - بصمت، ويصبر على الذات - أمام الورقة البيضاء. ذلك لأن هذه هي المعوّل عليها في نهاية الأمر.

وليس مصادفة أن الأفلام التي تدور حول سيرة كبار العلماء والفنانين تبدو وكأنها نُحتت بالإزميل. والمخرجون الأكثر طموحاً يسعون إلى إعادة إنتاج السيرورة الإبداعية التي قادت الى اكتشافات علمية هامة، أو إلى ولادة تُحَف فنية. وفي وسع المرء أن يلتقط بنجاح بعض أنواع الجهد العلمي المبذول. هنا تُنفخ الحياة في المخابر، والمعدات المتنوعة، والأجهزة الدقيقة، فمثل هذه المشاهد تشدّ انتباه الجمهور بعض الوقت. وثمة تلك اللحظات من الترقّب: هل ستنجح التجربة، التي أجريت آلاف المرّات مع تعديلات طفيفة، وهل ستعطي النتيجة المرجوّة أخيراً؟ ذلك يمكن أن يكون درامياً بما يكفي. والأفلام التي تدور حول الفنانين يمكن أن تنطوي على بهاء مشهدي، حين تشرع في إعادة خلق كل مرحلة من مراحل تطوّر لوحة شهيرة، منذ الخطوط الأولى بقلم الرصاص إلى آخر لطخة ريشة. والموسيقى تصدح في الأفلام الخاصة بالمؤلفين الموسيقيين: العلامات الأولى من النغم الذي يتردد في أذن الموسيقي تنبثق أخيراً كعمل ناضج في شكل سيمفوني. وبطبيعة الحال، ذلك كله يظل ساذجاً ولا يفسّر الحالة الذهنية العجيبة التي تُعْرَف شعبياً باسم الإلهام، ولكن يوجد على الأقل ما يشاهده المرء ويصغي إليه.

حال الشعراء هو الأسوأ. ومن الميؤوس فيه أن يكون عملهم جذّاباً للتصوير Photogenic. امرؤ ما يجلس إلى مكتب أو يستلقي على أريكة ويحملق جامداً في جدار أو سقف. وبين حين وآخر يكتب صاحبنا سبعة أسطر، ثم بعدئذ يشطب واحداً منها خمس عشرة مرّة، ثم تنقضي ساعة أخرى، لا يحدث خلالها أي شيء... من يستطيع تحمّل مشهد من هذا النوع؟

لقد ذكرت الإلهام. الشعراء المعاصرون يتهرّبون من الإجابة إذا سُئلوا عن ماهية الإلهام، وما إذا كان موجوداً أصلاً. وليس الأمر أنهم لم يجرّبوا نعمة هذا الباعث الداخلي. الأمر ببساطة انه ليس من السهل عليك أن تفسّر أمراً لشخص آخر، وأنت نفسك لا تعرف مكنونه.

أنا أيضاً أتحاشى الإجابة حين يُطرح عليّ هذا السؤال. ولكني هنا أجيب بالتالي: الإلهام ليس الإمتياز الاستثنائي للشعراء وللفنانين إجمالاً. الإلهام حَلّ، ويحلّ وسوف يحلّ، على مجموعة معيّنة من البشر تتألف من جميع الذين اختاروا احترافهم عن سابق وعي، ويمارسونه بحبّ وبمخيّلة. ذلك قد يشمل الأطباء، والأساتذة، وعمّال الحدائق، وفي وسعي إضافة مئة مهنة أخرى إلى اللائحة. إن عمل هؤلاء يصبح مغامرة واحدة متواصلة ما داموا

يواصلون اكتشاف تحدّيات جديدة في العمل. المصاعب والنكسات لا تقمع فضولهم، وحشود من الأسئلة تنبثق من كل مشكلة يحلونها. وأياً كان معنى الإلهام، فإنه يولد من السؤال المتواصل: «لست أعرف».

مثل هؤلاء ليسوا كثيرين. ومعظم سكان الأرض لا يشتغلون لبلوغ مقصد ما. إنهم يعملون لأن عليهم أن يعملوا. ليسوا هم الذين اختاروا هذا العمل بدافع الولع، وظروف حياتهم قامت بهذا الاختيار نيابة عنهم. عمل مكروه، عمل مملّ، عمل لا تتشبث به إلا لأن سواك لا يستطيع الحصول عليه، رغم ما يثيره من كراهية وملل. هذا واحد من أفدح عذابات الإنسانية، وليس ثمة علامة على أن القرون القادمة سوف تدخل أية تبديلات نحو الأفضل.

وهكذا، ورغم أنني لا أنكر على الشعراء احتكارهم للإلهام، فإنني مع ذلك أضعهم في صف مجموعة منتقاة من مدلّلي ربّة الحظ.

وهنا قد يثير السامعون بضعة شكوك. كل أنواع ممارسي التعذيب، والطغاة، والمتشددين الغلاة، والديماغوجيين الباحثين عن السلطة عن طريق حفنة شعارات صاخبة... كل هؤلاء يستمتعون بأعمالهم أيضاً، بل ويؤدون واجباتهم بتوق ابتكاري محموم. هذا صحيح، ولكن هؤلاء «يعرفون». إنهم يعرفون، ومهما كان مقدار معرفتهم فإنه يظل كافياً بالنسبة إليهم، مرة وإلى الأبد. إنهم لا يريدون البحث عن أي شيء جديد، لأن ذلك قد ينتقص من قوّة حججهم . وأية معرفة لا تقود إلى أسئلة جديدة سرعان ما تموت: إنها تفشل في الحفاظ على درجة الحرارة اللازمة لاستمرار الحياة. وفي الحالات القصوى، تلك الحالات المعروفة في التاريخ القديم والحديث، شكّل الأمر تهديداً قاتلاً للمجتمع.

ذلك هو السبب في تثميني العالي للعبارة الموجزة: «لست أعرف». إنها عبارة صغيرة، ولكنها تحلّق بأجنحة جبارة. إنها تتجاوز حيواتنا لتشمل الفضاءات التي في داخلنا والفضاءات الخارجية التي يتدلى منها كوكبنا الصغير هذا. لو أن اسحق نيوتن لم يهمس لنفسه: «لست أعرف»، فإن التفاحات في بستانه الصغير كانت ستسقط على الأرض مثل حبّات البَرَد، وبالكاد كان سيتوقف لالتقاط بعضها والتهامه. ولو أن مواطنتي ماري سكلودوفسكا - كوري لم تقل لنفسها: «لست أعرف»، فإنها على الأرجح كانت ستنتهي إلى تدريس الكيمياء في مدرسة خاصة ما، ترتادها فتيات من عوائل راقية، وكانت حياتها ستنقضي في هذه المهنة المحترمة. ولكنها واصلت القول: «لست أعرف»، وتلك الكلمات أفضت بها، ليس مرّة واحدة بل اثنتين، إلى ستوكهولم... حيث يحدث أن تكافأ النفوس القلقة المتسائلة بمنحها جائزة نوبل.

وإذا كانت الأصالة من شيم الشعراء، فإن عليهم أن يواصلوا ترديد هذه العبارة: «لست أعرف». كل قصيدة تسجّل جهداً في الإجابة على هذه العبارة، ولكن حالما تصل المرحلة الختامية إلى الصفحة البيضاء، فإن الشاعر يبدأ في التردّد، ويدرك أن هذه الإجابة بالذات كانت بديلاً مؤقتاً صرفاً، وغير ملائم علاوة على ذلك. وهكذا يواصل الشعراء المحاولة، وفي زمن يطول أو يقصر تتضافر نتائج عدم رضاهم عن الذات، لتصبح كدسة أوراق يضمها المؤرّخ الأدبي بمشبك ورق، ويسميها «العمل».

وإنني أحلم، أحياناً، بمواقف لا يمكن أن تتحقق واقعياً. على سبيل المثال، أذهب في تهوّري إلى حد تخيّل نفسي وقد نلتُ فرصة الحديث مع الجامعة [ابن داود الملك حسب العهد القديم ، وصاحب السفر الذي يُعرف باسمه Ecclesiastes] مؤلف تلك المرثية المؤثرة حول باطل الأباطيل في كل المساعي البشرية. ولسوف أنحني أمامه بإجلال لأنه واحد من أعظم الشعراء، في قناعتي على الأقل. بعدئذ سوف أمسك بيده وأقول: «ليس تحت الشمس جديد. هذا ما كتبته أيها الجامعة. ولكنك أنت نفسك ولدت تحت الشمس. والقصيدة التي خلقتها هي أيضاً جديدة تحت الشمس، لأن أحداً لم يكتبها قبلك. وكل قرّائك جُدد تحت الشمس، لأن من عاشوا قبلك لم يكن في

وسعهم قراءة قصيدتك. وهذه السروة التي تجلس تحتها لم تكن نامية منذ فجر الزمن. لقد جاءت إلى الوجود بفعل سروة أخرى شبيهة بسروتك، ولكنها ليست السروة ذاتها. ويا أيها الجامعة، هل لي أن أسألك أيضاً: أي جديد تحت الشمس تنوي العمل عليه الآن؟ ملحق إضافي بالأفكار التي عبّرت عنها من قبل؟ أم أنك واقع تحت إغراء كتابة ما يناقض بعضها؟ في عملك الأول ذكرتَ الغبطة، فماذا لو أنها تسللت إليك من جديد؟ أيكون من المحتمل أن عملك الجديد تحت الشمس سوف يتناول الغبطة؟ هل دوّنت بعض الملاحظات سلفاً؟ أم أن لديك مسودة جاهزة؟ أشكّ في أنك ستجيب بالقول: لقد كتبتُ كل شيء، ولم يعد لدي شيء أضيفه. ما من شاعر في العالم يمكن أن يقول ذلك، فكيف بشاعر عظيم مثلك.

العالم مدهش، كيفما اتجه تفكيرنا في غمرة الفزع من اتساعه ومن عجزنا نحن؛ وكيفما كان تألمنا إزاء لا مبالاته بالعذابات الفردية للإنسان والحيوان وحتى للنبات (إذ لماذا نبدو على ثقة من أن النبات لا يتألم؟)؛ وكيفما فكّرنا في امتداداته التي تخترقها النجوم المسوّرة بكواكب بدأنا الآن باكتشافها (أكانت ميتة من قبل؟ أهي ميتة الآن؟ إننا ببساطة لا نعرف)؛ وكيفما فكّرنا في هذا المسرح الشاسع المترامي الذي حجزنا بطاقاتنا لدخوله، البطاقات ذات العمر القصير المضحك، المنحصر على نحو عشوائي بين تاريخين؛ وكيفما فكّرنا في أي منحى آخر... هو عالم مدهش.

ولكن كلمة «مدهش» نعْت يخفي أحبولة منطقية. نحن، في نهاية الأمر، نندهش إزاء أشياء تنحرف عن معيار معروف ومتفق عليه كونياً، وعن معلوم واضح تعوّدنا عليه. المشكلة هي التالية: ما من عالم واضح بهذا المقدار. دهشتنا موجودة، بذاتها ولذاتها، وهي ليست قائمة على مقارنة مع أي شيء آخر.

ولا بأس، في الخطاب اليومي، حيث لا نتوقف لتفحّص كل كلمة، من أن نستخدم جميعنا عبارات مثل «عالم مألوف» و«حياة مألوفة»، و«مسار مألوف للأحداث»... ولكن في لغة الشعر، حيث لكلّ كلمة ثقالة، ليس ثمة ما هو عادي أو مألوف. ما من صخرة واحدة، وما من سماء واحدة تخيّم عليها. ما من نهار واحد، وما من ليلة واحدة تقتفيه. وفوق هذا وذاك، ما من وجود واحد، ما من وجود واحد لأي كان في هذا العالم.

ويبدو أن الشعراء سوف يُفصّل لهم عملهم... على الدوام.

ترجمة : صبحي حديدي

شعر

اللــوح

(إجماعات الهلع).

سليم بركات

1

لا ألمَ ؛
قلبي غريقاً يجيرُ إيمانيَ الغريق.
رئتايَ تجيرانِ الهواءَ ممزّقتيْنِ في هبوبِ أنقاضيَ عليَّ.

لا ألمَ ؛
خدعةٌ عذبةٌ كلُّ هذا ،
وصدىً قويٌّ لحوافر الأرض على حجر السماء ،
فابقَ طفلاً حفيدي – أيها الوقتُ، وترعرع ، أنت الشاعرُ، على شهواتي تكنْ أكيداً؛ ترعرعْ على الممزّق النبيل، على ما كنْتَهُ موحىً من العارض على العارض؛ لأنتَ تدوم إذْ تُنتزَعُ عنوةً من الضروراتِ – أخواتكَ؛ واصعدْ معي درجات القبر إلى أبوّتي حيثُ الأبديةُ مغدورةً تتماثل للشفاء.

لا ألمَ أيها الوقتُ:
شروقُ قبرٌ، وكلُّ شعاعٍ كالكفنِ : اصغوا إلى القُبَل موجعةً تتناهى من الظلامِ النازف. ولا تجادلوا بضمِ النبوءة بل بضمِ النسيَان، يا الذين يستردُّكم الجدالُ من شقاء الأكيد تتلمّسون بعصيِّكم كمآتِ الحكمةِ، وتتّكئون على الغد نازفيْنَ الوقتَ من جراحِ العذوبةَ، كأنكمَ تحرّضون

القبرَ أن ينقدَ الخلودَ ، وأن تترقّقَ المشيئاتُ بمثاقيل البَدَد الحيِّ. لا ألَم. قبرٌ تنزف السماءُ من شقوقه صمغاً صلصالاً. شروحٌ رقيقةٌ في تينِ النبوءة الناضجِ، ولحمٌ يتهدّلُ إذْ تتهدّلُ الحياة:

(الدرّاجون يقذفون بصحف الصباح المرزومة إلى الأبواب، من سطور الهواءِ الحبرِ، والمصادفاتُ مرزومةٌ تُرمى.
سارقو الآلات الحاسبة يطرقون الباب نادمين قليلاً، غاضبين من المصادفة التي وشَتْ بهم إلى حنينهم الهارب.

لا تظلموا أحداً. لا تظلمْنَ أحداً).

2

برقٌ يثير اللُّعاب. شقائقُ عمياءُ تقودُ الربيعَ أعمى إلى الجسر:
«كنت أباً أيتها الحقيقةُ،
بعلُكِ النهايةُ يستجير بالأنثويِّ كي يحمي الذَّكَرَ الذي كُنْته، والخُصى، هذه التي بين يديكِ، تتدلّى مِنَ العَمَاءِ المُحْيِي، حيث الشهواتُ ترتُّقُ العَدَمَ المُمَزَّقَ بخَيطِ الخالد».

برقٌ يثير اللُّعاب،

حيضٌ حجريٌّ،
نفاسٌ حجريٌّ:
أعطني أيها الوقتُ ما ادَّخرتَهُ لي.
أعطني ما كُنْتُهُ؛ ما رؤيتَ - بإلهاميَ إيّاك - على ظاهرٍ؛
أعطني الخرابَ عادلاً؛ حواريّكَ أرقّاءَ كالنسيان، يا وقتُ، يا حفيديَ، واسْرَحْ أكُنْ لهوَكَ تعضُّ العتبات بأسنانيَ عضّاً رقيقاً، وتعابثُ الكمالَ الطاهي.
أعطنيَ الغَرَقَ فيكَ، أنني ما يُكنّى خلْباً؛ ما يؤخذُ كما المكانُ هازلاً في المتاهِ. هيا:
لا يؤتمَنُّ الجوهرُ؛
لا يؤتمَنُّ أزلٌ يتسكّعُ في المغيب.

3

لا ألمَ:
ساعاتٌ ثعالبُ في أوكار الكلمات.
جمادٌ طليقٌ، يا وقتُ. حذار :
إنَّهُ حصادُ البراعاتِ يدقّقُ فيها الأملُ الأجيرُ.
حذارِ :
الضياءُ أدْرَدَ يعضُّ رسغيكَ –
(لا عراقيلَ : مناقصاتٌ لاستئجار الموت؟ يشتكي الدرّاجون من الصباح محزوماً كما ورقٌ؛ محزوماً كما الحبرُ. أيُّ يشدُّ الصباحَ الثورَ مَن خطمه إلى مجابهات الحقل المُسْكرة؟. يشتكي الدرّاجون : «صباحٌ يُصغي إلى نميمة النُّور»، ويقذفون بالصحف مرزومةً : «خذوها: الحروفُ صيارفةٌ، والسطور أقفالٌ وخزائنُ، وأنينٌ رخامٍ ينكمش على دهره الصقيلِ»).

4

عَدَمٌ مُجرِّبٌ يكسرُ البندقَ بأسنانه، أيها الوقتُ؛ أعْطه خيالكَ، خيالَ مشادة كالرُّمان؛ أعْطه سراويلكَ الحديقة. لا عصيانَ لكَ. لا دُرْبَةَ في عصيانٍ. لا يَعتريكَ غيرُ ما يعتري الأفولَ من جاذبهَ الأنقى. وحَشْوُكَ ما يعرضُ العَدَمُ من كستناءٍ على الجمر، يا وقتُ. وَاهاً. عَرَضٌ مشمولٌ بالحقِّ. عَرَضٌ حقٌّ. فروجٌ مقذوفةٌ إلى المَرَح. قلوبٌ تنهشُ التعبَ مُكتنزةً باليقين المُزْبِد كشدْق الثَّوْر.
عُضُّ الضرورات، يا وقتُ: تخلو إلاّ من غدٍ مسترشداً بالأكيدِ التائه يُوْثِقُ المَشيئة؛ يُوْثِقُ آتيه. مُعَاداً كهبة أنتَ، تشُقُّكَ مديةُ الكهانة فيندلقُ المكانُ من فتوقكَ مُعْتَصَراً في قبضة النُّور الخشنة. أنْ تُرتجى تُرتّجى القهقهةُ، فانظر الفجرَ الذئبة؛ الفجرَ بأثدائه الستة، مغسولاً أنثى، مُنْتَهَكاً بالمُخْصِبِ الأزليِّ، يجالسُكَ أيها المُتوعِّكُ من العافية.

ألا بعثرْ خلواكَ على المنضدة. بعثرْ طحينَكَ القمريَّ، مُغْمضاً ذهبَكَ على النقوش التي يحفرها المرئيُّ عميقةً بمخالب النسيان. ولا تتخاذلنَّ أنْ تُداهمَ بالعابر: يبقى لك أُدافُ المشيئة لا ينتعظُ ولا يلجُ. يبقى لكَ الهواءُ مُعْتَصَراً من خصيته الأزليّة.
مرايا طائشةٌ تعيد إليكَ الشكلَ منقسماً على امتثاله المُوحي، وكمالٌ يلتهمُكَ في وليمته الفاحشة يا وقتُ. وتُمْلي بنقوشٍ من الموت على نحاسٍ صِرْفٍ؛ تُمْلي على الأمل لتشقى شقاءَكَ المُرْسَلَ، خالصاً، شأنك شأنُ العبثِ يرتجلُ الأبهى. هيْتَ لكَ، لا يواسينَّكَ أكيدٌ. سَفادُكَ المغاليق،

والحياةُ عنَتُكَ :

«قطِّعِ البصلَ في رفْقٍ؛
قطِّعِ الكبدَ النيىءَ،
والمساءَ النيىءَ،
والكلمات التي لا تدحرجُ قلبَكَ إلى الفضيحة.

قطِّعِ البصلَ رقيقاً،
واعذِرْهنّ نساءَ السفحِ هناكَ، لا يستضفْنَكَ،
مشغولات بدجاجاتهنَّ.
اعذرْ هؤلاءِ القتلى يتوعّدونَ الحياةَ بنِكالٍ عَذْبٍ.

بصلٌ كثيرٌ.
عزاءٌ كالفتنة، وقروحٌ كالصَّبر
ذُرةٌ تغلي في قدورِ الأرواح، أيها الأبديُّ».

5

متكئاً على خرائبه المرحة يرصدُ الوقتُ نعامة الفراغ. فإن ترنّحَ
مسَّ البرازخَ بكَفَلِ جُمانٍ، وإن اعتدلَ اعتدلت الضرورةُ.
هَدْرٌ يُجْبى من الفراغِ إلى خزائنه، ومعذورٌ هو في كساد القَرَضِ.
دليلٌ عليه عَقْلَةُ الطَّيْفُ. دليلٌ عليه أنْ لا ألمَ يُريني الوجوه
مجلوّةً بالزئبق؛ بانعكاس الفراغِ على حدقاتها . ويُمَسُّ أنْ
يُمَسَّ القَنَاءُ الذَهبيُّ، المتحدّثُ من مشارف الضروراتِ
بلسان التُّرَّهة الذهبية:

«لتكنْ دجاجاتُك مرحةً، أيتها العافية.
ليكنْ قلبُك مَرِحاً هذا الصباحَ المتكتِّمَ كنبيٍّ.
لتكن الحقولُ مرحةً، تدوِّنُ الثرثرات خضراءَ.
ليدخُلَ الرجالُ العَرَصات،
يمضغونَ أعوادَ السنابل تحت شواربهم الكثّة،
ويرتشفون الأزلَ ذائباً في شراب البابونج.

ولتدخل التماثيلُ غضبى إلى السُّرادق،
في أيديها أقفاصٌ، في الأقفاص ظلالُها المختنقةُ،
وأرقُها المُنْشِدْ.

غُضِّي، أيتها العافيةُ، على أنامل الوقت طويلاً
كي تُعيدي المكانَ إلى حنينِه.. غُضِّي».

6

حيٌّ هذا القدَمُ،
والقَتْلُ بيعةٌ، يا وقتُ،
والألواحُ كما عهدتها شروحٌ، تُستنْسَخُ فيها حُزّاً كحجابٍ، طليقاً كالغيبوبة. فانكشفْ عليَّ من غبارٍ مرقومٍ في الأفلاك، حيث يتولّى شتاتَكَ الجباهُ المذهولون. والَكَ، يُنجِدُكَ الأرَقُ أيها الوقتُ؛ يُنجِدُكَ اليأسُ العارفُ، مدوِّنُ العلَل، الصَّبورُ كعذابٍ صَبور:
(بندقٌ يتدحرجُ على النشيد. شَقَقٌ هُدْبيٌّ. كلماتٌ
يصْعَقُ فيها الذهب، يا بناتي. التيوسُ ناحلةٌ
من سفادها، وموحىً إلى الألم أن يتضاعفَ
حتى الإعياء. لا نجاةَ للأمل بَعْدُ إلاّ جريحاً. يا بناتي،
في حقول اليقطين يُملي البرقُ على قلبي سَطرَهُ المُمزَّقَ.
ما هكذا تُختَطفُ النهايةُ. ما هكذا ارتدادُ الفناءِ
عن خيالٍ موحشٍ. حذارِ، الندى يلفِّقُ للصباحِ
أعذارَ الوردِ، والمديحُ يسهو - في المعترَك - عن
كلماته. يا بناتي ابتسمْنَ لأنياب النِّعمة وأضراسِ
المكنونات. جثثٌ في الغَيم. فراشاتٌ وأكبادٌ.
غدٌ طلاءٌ يتشقّقُ تحت العانات. غمامٌ شهيدٌ يُوارى
في الوَرد. أوِّلْنَ الماءَ؛ أوِّلْنَ الماءَ.
أوِّلْنَ الظلامَ الطاهرَ كمحنةٍ. لا تقُلنَ هذا عياءُ
الجوهر مُنقاداً لهذْره الكثيرِ. غيبٌ خجولٌ يتدرَّبُ
على أملٍ خجولٍ، يا بَناتي. الحريقُ يطفىءُ النهاية

المشتعلة، يا بناتي. الغَرَقُ لقيّةٌ، والملائكُ
يتكئون على النَّصل الأقوى. أأينٌ؟ عُدْنَ بي
إلى الأفعوان التَّرَف أوقظ البلاءَ النعسانَ،
والبدءَ فلْزَه السَّيَّارَ مَن برزخٍ إلى برزخٍ؛ نشأتَهُ
المُغيرة بسلاحِ المُدْرَك وصليل الجهات. عُدْنَ بي؛
أراها القبابَ تتدفَّأُ عَلى المنيِّ مُسْتَعِراً بحريقِ
الغيبِ).

حيٌّ هذا المُستَوفى على البَدَد يا وقتُ؛ زبدٌ عادلٌ. والَكَ. تُسْقَى بمَصَارعِ العدَّائين ورُماة المطارق، وعلى عقبَيْكَ أهراماتٌ تُذبَحُ رَواقاً رواقاً، حجراً حجراً، بمدينة المُشافهة - مدينة النَّدَم. ومنكَ الصرخةُ: «أغث الحقَّ يا فراغُ؛ أغث الرمادَ المُغنّي»، كأنَّكَ تتضاعفُ زرائبَ في فَنَاءات اللون؛ كأنك الإسطبلُ يَنزو فيه الخيلُ المحترَقُ على خيلٍ محترقٍ. وفي خلائك، يا وقتُ، للأدويةِ صراخُ الخنانيص، وللأكمات لهاثٌ:

(أوقدْنَ، يا بناتي، حطبَ الميموز الرطبَ، كي تخرجَ
السماءُ مستسلمةً من وكرها - وكر النَّيْص؛ كي
يقطع الدخانُ بمديته قديدَ الشَّفق، ويَجزَّ وَبَرَ
الخير. يا للخير؛ يا لَمتاعِ الخير وسلاسله الذهبية.
الْحَقْنَ بي، يا بناتي، إلى الحجر نستوضِحْهُ سهرَ
الجماد هكذا، ملولاً كأنما استبطأَ القضاةَ
فسرَّحَ البراهينَ. الْحَقْنَ بي إلى الحصار الشفيع،
ونادِيْنَ معي: طوِّقْ هامتكَ أيها العدم بعُصَابةٍ
من القنَّب لا يصدعَنْكَ، بعد ذا، هبوبٌ.
فها نموزُكَ مرئيةٌ في البلّور؛ عجلاتُكَ ولوحُكَ
الأملسُ كنقْغِ الله، يا عدمُ؛ وها هما قفّازاكَ
على سطر الشَّفق الذي يدوِّنُهُ الشريدُ. ولا
تقُلْنَ لي: ممتلئتانِ كفَّاك بالأبد؛ قلبُكَ
بالوحي المُغْفَل؛ ممتلىءٌ يقينُكَ بالهاربيْنَ. لا.
يدلُّني الفَلَكُ العقربُ، السائرُ في غمامات
الفيروزِ، والحكمةُ مهزولةٌ من نَزْوِها الكثيرِ).

قَدَرٌ كحوصلة الديك، وللمكيدة أحشاؤكَ يا وقتُ. للندى صَرْعُكَ يقشّرُ الصباحَ بشفرته كالّلفْت، فاتبعِ الحَرْبَةَ إلى ما يُحْرَقُ، اتبعِ المُكاشَفَةَ التي يدحرجُ الخفيُّ بها أمومتَهُ العَزْلاءَ عليكَ:
إنهُ قسْطُ الفيضِ الذي علْمُهُ علْمُ شراعٍ؛
إنهُ قِسْطُ المياهِ تتشقّقُ من فؤوسها الريحُ.

لا دَنَسَ:

عَمْداً يتوارى الظاهرُ،
والدُّعْرَةُ، طائراً، يعلّمُ الشروقَ مجازفاته.

لا دَنَسَ:

بعثٌ كما صفيرٌ في الحَلَبات،
والمجازاتُ، محمومةً، تمزّقُ الأخيلَة.

لا دَنَسَ:

هذا شَلْشالُ الغَدِ ورذاذُهُ على عظامِ التَّيسِ الميتِ - تَيسِ المشيئات.

أكلّما استدرتُ إليكَ، يا وقتُ، أبصرتُكَ لاهثاً، تتصبَّبُ منك الفروقُ باردةً؛ تتصبَّبُ منكَ مَلَكَاتُ الظاهرِ؟. ذاتُكَ السادسةُ ذاتُ البزرَةِ مطحونةً في جُرْنِ النشأة. خلافُكَ والأملَ يشيعُ، في حياءٍ، تحت درعِ المقدور:
مكانٌ حليقٌ كعانَة؛
مهبلٌ صليلٌ، والأجراسُ خُصى.
تلينُ، يا وقتُ، إذْ تلينُ العظامُ. أما لو زعمتَ ما يزعمُ الحِبْرُ، وادَّعيتَ ما تدَّعي النقائصُ، جوزيْتَ تكتملُ بشهوة، ويداكَ على صفاقِ الغبارِ وكاذَته. بَيْدَ لا ترتجفُ فيكَ عضلةُ الحريق، ولا تُجاوزُ المُدْرَكَ إلى مخيّلَةِ النُّورِ المزدحمةَ بالكثافاتِ الصَّلَفَة. ويحَ البهاء:
سِفاحُ الحقِّ في كلِّ إرثٍ.
سفاحُ الحقِّ،
سفاحُ قرائنه،
أئمّتُهُ الذين مَن نَشاءٍ أخضرَ،
جنونُهُ المُقوّى كدفتَيْ كتابٍ،

مساؤه ذو القناعِ،
رُعافُهُ،
أنثياهُ الباردتان -

(أيها الدوريُّ الصامتُ
على شجرة الخرُّوب؛
أيتها المدخنَةُ،
أنتما تُثيرانني) -

تلين إذْ يلينُ الصُّلبُ الحيُّ يا وقتُ. خُصَّني بيأسكَ يأسِ المعلوم يُشْكِلُ على إرثهِ، وانتدبْني على الرماد بإثمِ النار، الذي يصكُّ اللَّطائفَ صَكَّ الدَّهر:
(تخبَّطي أيَتها البحيرةُ:
البَجَعُ يذبحُ الأفقَ بأجنحته على مائدة الشمس).

وجودٌ مسألةٌ. نِسْبَةٌ واحدةٌ للحدوث الكثير.
(«سرابٌ مطهوٌّ كما ينبغي» يدوِّنُ السحاب المهرِّجُ،
والأكاسيا يشقُّ قميصَ الهواء).
لا تخصِّصَنَّ الياقوتَ بالنفيِ،
لا تؤكِّدَنَّ الجَمَشْتَ يا وقتُ؛
علَّتُكَ ما يجيزُهُ الدليلُ التائهُ للتيه. اصْغِ:
ضرباتٌ بالمنجل على مناقير النَّحام،
والكينا يتباسطُ والريحَ في تلفيقِ الظلِّ ، حيْنَة الظلُّ فخاخٌ، والمكانُ طقطقاتُ عظامٍ في الفخاخ.
اصْغِ:
معدنٌ يبرِّئُكَ من الشُّبْهةِ: إمامٌ في الفِضَّةِ؛ وَليٌّ في الذهب.

7

(يا بناتي، أيتها السنونُ النحيلةُ كظلِّ أبي، يا بناتي..).

8

اقْتِ يا برقُ،
افتَيَّ أيتها القطيعةُ:
فرجارٌ من صعتر يُسوِّدُ الأقواسَ على اللوحِ،
والغامضُ الشقيقُ، مُدرِّبُ الشّكْلِ، يطلقُ حدأةَ الحقِّ وبازيَّهُ.

أتُراني أهبُ النظائرَ ما يُنشئُهُ الزبدُ؟:
شَرْعٌ من غضبٍ هذا،
امتثالُ النهاية لقضاء الورد، فاقْتِ يا برقُ؛
اقْتِ أيها الجمادُ الأرقُ، -
وحدهُم الغاضبونَ تهتدي بعبورهم الأقدارُ.

9

غراسُ هواء. يُحكى. يوَرِّثُ ما يُحكى يا وقتُ. كُفْرٌ يمسُّكَ، كُفْرُ الوردِ هذا المداهنِ ذي الإيمانِ اللّونيِّ. يمسُّكَ طائفُ الخَلْقِ جريحاً بأرجاء العَدَمِ الجريحِ. عَجَباً:
يؤكلُ الهباءُ كالكمثرى،
وتُرمى إليكَ عظامُ المجازات؛
تُرمى بكَ إليكَ، مُمَزَّقاً، تُرى كَدَماتُ القناءِ على ثدييْكَ.
عَجَباً:
يُنْجِدُ الهولُ الكلماتِ فلا تتعثَّرُ بالمُطْلَقِ مغمى عليه.

فلْيَنْقض المؤوَّلُ يا وقتُ:
جِلْدٌ فلْيتشقَّقْ أوَّلاً بأوَّلَ.
فليجفَّ الكبدُ. فلتجفَّ الرئةُ،
ولْتتهرَّأ الغضاريفُ. فلْتنتفخ الأحشاءُ،
ولْتتمزّقَ المفاصلُ أوَّلاً بأوَّلَ -

(دعاءُ كذيل السنجاب) -
فلْيَنْقض المؤوَّلُ يا وقتُ:
ها أنا، قَريني قرينُ الأمد يُنْتَقصُ هباءً أو يُزادُ هباءً،
وأبْعَثُ بالذي يُشْكِلُ فيغوي.
ها أنا..؛ يا لجناحيَّ؛
يا لَشَغَف المرئيِّ أن يتهتَّكَ فيُستَبْطَنَ خالصاً كالشفاعة؛
يا لأعمارٍ تُرفعُ في صحاف الحبْرِ إلى المأدبة.

أمَا لو خُضَّ القَناءُ، برفق، في القِرَبِ خضَّ اللّبن فأزبدت الحضوراتُ؛ أو هُريقت السماءُ على حافر الثور، وأوثقت الرياحُ الرياحَ؛
أما لو ذَيْقَ الماءُ فتنَةَ المُعْضل،
ونقضت المتاهاتُ مواثيقها،.. :

هيْه، إنَّهُ النهارُ النّمرُ، وثبةً بعد أخرى يشقُّ الرمادَ الصلبَ إلى فريسته؛ النهارُ الثديُ؛ النهارُ عائداً مَن جهالته الهندسية، ممتلئاً، وثبةً بعد أخرى، بطباعِ الأكيد يفترسُ الأكيدَ؛ النهارُ النَّرْدُ، الحليمُ كالنقائض، الناجي مَن مذبحة الأمل؛ النهار اليقطينُ، المُكْتَنزُ خَلاءات وبروجاً، المتراصف عضلةً عضلةً في فَخذ الثَّور؛ النهارُ النَّباحُ فَي ما وراء الخيام الممزَّقة هناك؛ العيَّارُ، حاملُ السّلال الممتلئة بعظام النوتيين؛ النهارُ ذاتُه، المتشقّقُ العقِبيْن، المُنْجَزُ كعماءٍ؛ شريكي في إغداق الألقاب على الحمَّى المُخْصِبَة، المبذّرُ مثلي، جليسُ الشَّكْلِ الذي يرتّقُ الجوهرَ وأعراضَهُ التي من مَنيٍّ.

يا لَشغفي بكَ أيها النهارُ المحَلُّ،

يا لَشغفي بالليل العدّاءِ، الصلصاليِّ، ذي النقوش، الشَّره في مأدبة الأشْكال؛ الليل العادل، المُقلِّد أسلاقَةَ الرواةِ، المُعْدي، يكمِّمُ الدهرَ رهيناً كالمغاليق؛ اللّيل الذي بحوافرَ مَن سكون يَنْجُرُ الأثرَ الأقوى على كمآت الرمال؛ الليل الحلاّج، كاتم النشيد الناقص؛ الليل، ذاكَ، مرئياً على صقالَة الخُدعَة، أميناً كالشُّبهات، يبوِّبُ الظّلالَ تبويبَ الورّاقينَ؛ اللّيل كما هو، على هناته، طريحاً فوقَ فراشِ الحبْر، مُلْهَماً أن يتبدّلَ في الممرِّ الأمين، حيث الأفلاكُ تتحرَّى كمائنَ الله، وتتبرَّجُ المغاليقُ في مرآة الكُلّيِّ.
يا لَشغفي بك يا المكانُ المروَّعُ بمجابهات الجوهر؛ المكانُ المُنْتَحَلُ، ربيبُ الكُنْه المقرون بالغَلبة، المضمومُ كقبضة المُختَتنِ إذْ تُجَزُّ القُلْفةُ؛ القَيْضُ، ذو الأقلام السبعة، الحرَّاثُ في الحلقات؛ الحرَّاثُ

بسكَك الهول في الحلقات، الرقيقُ الذي، المُنْتَهَرُ على أبواب النشأة؛ المكانُ السطورُ وأشباهها، المتكوِّمَ على دَفينه المحترق، الزاهد كظلٍّ، الهُزَأَةُ يلقّن النهاية صياحَ البابون؛ الصَّدعُ الأشدُّ أنيناً، المُغْلظُ إذا أمْلَى؛ المكانُ المُخْتَزَلُ على ميناء الساعة الذهبية، المُتَّقَقُ عليه أن يُطوى ريحاً ريحاً، ذو التَخوم الرُّغاء، المُدَّخَرُ كفحم الأفران، الثُّغَرةُ؛ المكَانُ الثُّغرةُ في حصن الغد، المُسْتَنْطَقُ قَرْماً بسكاكين الفجر الرهَيفة، الدخيل على أحلاف القيامة؛ لا إليه، لا لَهُ؛ المُسْتَنْهَضُ بنفخٍ في العظام؛ المكانُ الأحوالُ تُكشَطُ كجلد الفقمة، وتشذَّبُ كالعانات؛ المؤيَّدُ بذبْحٍ حميمٍ؛ خلْبُ الفتنة، الزاهدُ كتعيينٍ مُرْسَلٍ في خيالٍ مُرْسَلٍ من الحقِّ إلى الحقِّ. يا المكانُ، أنتَ، الأَليف، المَستولَدُ من حنْكَة الزائل الأمين؛ يا اقتداري أن أغوي المُرْتَجِيءَ، - خُليْتَ - ، يا اقتدارَ الشَّغب النَّعيمِ، لَتُسَوِّرنَك ثكنَاتٌ مهجورةٌ بظلال النعمة المهجورة. ولَيُغْلقُنَّ عليكَ الهربَ أولاء القابضَون، في قسوة، على النَّصل الدامي، الموعودون بأجَران، ذوو السَّهر على النوم، وهم يضربونَ الموائدَ بمدَقَّات السماء، المتَّكئون جلوساً على النهاية، بلا إيماءات، صامتين، يبوحُ الذهولُ بين أيديهم ويَجهشُ الغبارُ بالبكاء؛ الهادئون هدوءَ الصِّفات، في حياءٍ يرقِّقون المساءات كالأرغفة؛ الحرَّاثون في الشَّكْلِ، مالكوَ الغَسَق وقضاةُ المياه؛ الموصودون على متاع الظاهر، نَهْبَاً يزنُون الثِّقلَ الشفيع؛ المجروحون جراحَ العافية، أخلاَّءُ الدَّويِّ؛ المحضورون على زرابيات اللون، القلقون لأنهم كوفئوا، قصَّاصو أثرِ الأزل من حَجَرٍ إلى حجر.

يا لَشَغفيَ بالمكان يُرمى - المكانُ الكُرةُ الحجريةُ؛ المكانُ الأدراجُ، المأهول بحَرَس النهاية؛ المكانُ الفضفاضُ، المذيَّلُ الحَواشي بغراء القُطْرس، المُتَنَحنحُ خفيضاً كي لا يوقظَ الحبْرَ؛ المَتهدِّجُ كصوت المَسكون؛ المكانُ العجولُ، الخاتم المَتدحرج على الصفيح العريق، الناحلُ كسكَونٍ مُؤَرِّقٍ؛ - يُرمى؛ هو يُرمى، المكانُ، من الأدراج نعسانَ. يا المكاااااانُ:

سبعُ بقراتٍ؛
سبعةُ تماثيلَ محمولةٌ على فراغ الحجر؛
(عجِّلْ واقتلني يا أبي.
ألنهارُ آلتُكَ،
والحقيقةُ ما تصنعُهُ بمطارق القيلولة.
ذئبُ مَرَحُكَ.
نمورُ أقاصيصُكَ في المساء؛
علَّمتني أن لا أخافَ. بحقِّ يديك،
علِّمني أن أخاف يا أبي).

سبع بقرات، وفراغُ واحد؛ فراغُ قهْدٌ يربِّتْنَ عليه اللواتي يصرفْنَ التصاريفَ، ويدقِّقْنَ القُبَلَ؛ هُنَّ، مَن استغرقْنَكَ يا المكانُ بعظامٍ تُهْرَسُ إذِ العناقُ هديرٌ. هُنَّ، عاجناتُ الليل في أجران البلَّور،

المرتعشاتُ بشكيمة الغد المُغْتلم، أولاتُ رهانٍ يضربْن بالقسيِّ المساكبَ، ويتلقَّفْنَ المقاديرَ.
سَبْعٌ. تضاعيفُ كالزئير. والفراغُ مؤتَمَنٌ.
إيه، يا الفراغُ المُنَسَّرُ، يا الذي يؤكلُ الغيبُ مريئاً في ثريدك، ها أحضرَت الأجرانُ، والمراتبُ التي ستُطحَنُ، والأكبادُ، وزيتُ السمسم، والرمادُ المُستطرَفُ، والمقصاتُ الزرقاءُ التي من شفافة الكيانِ المُريِّد. يا فراغاً يهوِّلُ الغمامُ عليه بآلاته، - الفراغُ أنتَ؛ الفراغُ الترقوةُ، والرَّضْفةُ، والأضلاعُ؛ الفراغُ السناجبُ، الذي تورِّق الظلامَ إذْ تُنْسيه أنك امتنانُهُ العاقلُ، وتخدشُ ببراثنك - في ليْنٍ - عضَلةَ المعلوم:
«صوارٍ على الجبل.
لا تقولوا وصل الموتى من كويسنجقَ وأربيل.
لا تقولوا أحشائي هذه عليها قشٌّ من بوطان، وإنني قُتلتُ.
لا.
اجمعْ خراقكَ بوغي بريڤا؛
اجمعي حطامَ الزجاج، دينوكا، بمكنسة العَرْقج، بعد الدَّويِّ.
اجمعي حنطتَك نزوحاً إلى مرقدٍ آخر في الحبر.

صوارٍ على الجبل..».

سَبْعٌ كتأويل النعناع، إذِ التيهُ هرَّتُكَ الأليفةُ، أيها الفراغ، وموقدُكَ العنبُ.

10

(عَرَضٌ يتمادى؛
جوهرٌ يتمادى:
أمهلْهما قلبي،
أمْهِلِ القَنَاءَ ريثما يُستَعادُ الشَّكْلُ إلى مأزقه).

11

وا لَلْمصاريع:
أناشيدُ مكتوفةُ الأيدي،

ومغانمُ تجفُّ تحت مراوح المياه:
ألاَ كلُّ شيءٍ وفيٌّ للحماقة - هذا البذخ الطاهر؛
وفيٌ لي في اعتدالي بقسَم العدم ذاته أن أعتدلَ؛ العدم الثاني، المُحْيي، شفيع البقاءِ وبستانيِّه الذي يشذِّبُ القدَمَ بمقصِّه، ويُلقِّنُ الضروراتِ أنْ تتمادى.

جوهرٌ يتمادى؛
عَرَضٌ يتمادى،
والغمامُ الحصَّادُ، المُتجرِّدُ من سراويله النارية، الغويُّ، الجُرْنُ تطحنُ فيه الحقولُ سمسمَ شهواتها، الدَّلِقُ كلسانِ الرماد؛ الغمامُ الخَليُّ، المُلقى على قارعة المراتب يتقدَّمُ الفجورَ، التي تتبادلُ الرحمة، إلى سريره، شَفيقاً لا يجادلُ العبثَ الغلامَ، ولا يرمي الكثيفَ بشقافاته؛ الغمامُ الأوحدُ، المُضَلَّلُ كنبوءة، ذاك الذي يرتُقُ الضرورة؛ الغمامُ النَّكالُ، المتهوِّرُ، ربيبُ الكيدِ، المجتهدُ في الأرقام، الفصَّادُ، الذي بشفرةٍ من المرحِ يحزُّ وريدَ الكمالِ المسدودَ؛ الغمامُ الراكدُ على شفقِ الضرورات، وهو يلقِّنُ المستورَ أخاديعَهُ.

أيُّ قدمٍ، إذاً، يتخبَّطُ في الرماد، متوسِّلاً إليَّ أن أفكَّ وثاقَ خنانيصه؟. هيْه، مصاريعُ: سأحثُّ الألمَ: صاحِ تمالَكْ نفْسَك في اتِّكائكَ عليَّ، ودار عينيكَ إذا اغرورقتا. صاحِ رقِّمِ المنازعة بشهوات تتقوَّضُ، يا الأنيقُ، ورقِّهْ عن يقيني أرِكَ الكمالَ ناقماً على النشأة؛ الكمالَ الصَّقَّارَ، المُغْتَلِمَ، مُبْرِمَ العقودِ النافلة، المُتبرِّمَ من شركائه القَنَّاصين، الثرثارَ، المُبشِّرَ بالمُرْتَجَلِ، الأعْسَرَ يأخذُ الجهات بيمين أعذاره.
صاحِ أرِكَ الضياءَ الشيخَ، الذي من شرودٍ وسهوٍ، ذاكَ، المتعثِّرَ على صقَّالات البنَّائين؛ الضياءَ الزرافة، طحَّانَ الإرثِ، هاذياً يمضغُ الظلالَ كاللبانِ، ويعتصرُ الموازين.

يا لَلْمصاريع:
جوهرٌ يتمادى؛
عَرَضٌ يتمادى.
ألمقاديرُ تتضعضعُ بأثقالها،
ويَتَدَهْدَى الفضاءُ الخليلُ،
فأحْسنْ يا قلبُ إلى الصاعقة،
وهدِّىءْ رَوْعَ أطفالها:
ها هنا عناقٌ طاحنٌ؛

ها هنا الضروراتُ تتباضَعُ، والمصادفاتُ خُصى،
لكأني أوحشْتُ الوقتَ، وأخْلَيْتُهُ بالحنين منّي حتى لَيُشْفقَنَّ عليه خيارُهُ أن يدومَ - هكذا - وقتاً، لبراهينه ظمأُ اليأس إلى اليأس، ولأثقاله صريرُ الحِبْر.
فلا تلتفتَنَّ، قلبي، إلى الملأ المستور؛ ذا الربيعُ الكلبةُ ما ترى؛ الربيعُ العانةُ، الحليق كإبطَيْ مومسٍ، حيث لا شهواتٌ، بل اغتصابٌ من نُوْرٍ إلى نُوْرٍ، ومن زوالٍ إلى زوالٍ، ببطش الحمّى، التي تنجو القيامةُ فيها من عَرَقِ المحظوظين.

12

للندى شفراتٌ؛
للحقول طباعُ السَّراقيْنَ،
فلأعدَّ المديحَ نادباً؛ فليُعدَّ الضلالُ الأمينُ مدائحَ الغيب في رقّه:
يا الضَّلالُ، الذي يتمِّمُ للحقيقة ما تتلعثمُ الحقيقةُ في إطرائه؛ يا لَكَ ضلالاً يُسْتَنْقَدُ العريقُ في وصفكَ؛ يا لَكَ، آخني أأتمنْكَ على هدايةِ الأكيد الفاجر. إيْهٍ، لأنتَ الضَّلالُ القرّانُ تنضجُ في قبضتكَ أرغفةُ الله وكستناؤهُ.
وأنا؟ فلأنحت الشّقّاقة بإزميل الكُلّيِّ تصاويرَ دروعٍ، واستغاثات كركض الإوزّ؛ فلأكمِّم الكثيفَ على عتبة النُّعمَى؛ فلأنْجَزَّ، هكذا، على عاهنِ الشَّكْل خالصاً، للضرورة في أنحائي دبيبُ اليربوع، وللأملِ جلالُ التَّيْيِيْيْه. حنيفاً يُوَلّي التيهَ على الموازين، ويُقلِّدُ خلاصَ الباطل:
أيها الباطلُ،
يا ثناءَ الكُلّيِّ على مصكوكات النُّوْر،
أيها الوفاءُ الذي يُنَكِّلُ بالعَدَم كي يعترفَ،
لأنّكَ تَزِنُ بمثاقيلكَ النجاةُ ذهبَها.
وَلأنّكَ جريحٌ بما خُصِصْتَ به من يقينٍ،
تطنُّ من حول جرحكَ ذبابةُ الفردوس، ونحلُ الجماد الذي يسيلُ شهْدُهُ على رخام الفردوس:
«يا الفردوسُ الذي يتعثّرُ الوجودُ
بالعظام على عتباته، هاتكَ؛ هات
صمْغَكَ القويَّ نلْحمْ به شروخَ
الموحى. وانتهر المواثيقَ؛ اضْربْها
بسوط النَّدم، فأنتَ شفقةُ النهاية
على النبوءات».

ضلاااالُ؛
ارْقعِ السماءَ على فخذيْكَ القويتين؛
رُجَّها باللهاث حتى تتفتقَ مشيمةُ البرزخِ،
وينحَلَّ المكانُ شهوةً شهوةً.

أهُزْوٌ يُدْمِعُ إشفاقاً على الأسى في يديَّ،
أمْ مُطْلَقٌ يسيلُ من أجاصات الحُمَّى؟ ضلاااالُ؛
ارْقعِ الريحَ إلى ثدييكَ،
واطْرِ الجمالَ المُتعضَ من آيته تُقْرَأُ بلسان العديد الواحد، يا لَكَ، وعُدْ بي إليك، مُجرجراً خلفي حفَيديَ الوقتَ، أُوبِّخُهُ إنْ تلكَّأَ؛ أُوبِّخُ النَّشأةَ إنْ تلكَّأتْ.

عُدْ بي أيها الضلالُ،
سأذيْقُ الفراغَ جُماناته الذائبة،
والفَجْرَ فُستُقَ المغيبِ.

13

لا ألمَ بَعْدُ:

يُنيرني المتاهُ؛
يُنير البقاءُ مَلَكَةَ الرَّعاع فيه،
وينتحبُ كقويٍّ.

نيقوسيا، ١٩٩٦

قضايا

القراءة الأدبية للقرآن :
إشكالياتها قديما وحديثا

نصر حامد أبو زيد

١ - تقديم :

لعلّه من المفيد أن نبدأ الكلام في هذا الموضوع بتحليل العنوان الذي اخترناه لهذه المحاضرة، ذلك أنه عنوان مشكل في حد ذاته. وتحليل هذا العنوان يضعنا مباشرة في قلب الموضوع من حيث هو بدوره إشكالية. وكلمة «إشكالية» ليست مقبولة عادة في الحديث عن القرآن، وكذلك كلمة «تأويل»، حيث درج علماء المسلمين منذ القرن الرابع الهجري تقريباً، أي العاشر الميلادي، - باستثناء الشيعة وبعض المتصوفة - على تفضيل مصطلح «التفسير» على مصطلح «التأويل». وصار شائعاً أن «التأويل» جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن ودخول في إثبات عقائد وأفكار - أو بالأحرى ضلالات - من خلال تحريف عمدي لدلالات ومعاني المفردات والتراكيب القرآنية.

صحيح أننا نجد عند جلال الدين السيوطي (القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي) تمييزاً دلالياً بين مصطلحي «التفسير» و«التأويل» يضعهما معاً على قدم المساواة، من حيث ارتباط كل منهما بالآخر، وحاجة المفسِّر - أو المأوّل - لهما معاً، وذلك على أساس أن «التفسير» هو شرح معاني الكلمات المفردة في حين أن «التأويل» هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمَّنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز الخ. لكن ما يقوله السيوطي في القرن التاسع ليس في مجمله إلا إعادة صياغة وترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى وما تلاها بقليل، ربما حتى نهاية القرن الخامس الهجري حيث ينقل كثيراً من أقوال الإمام الغزالي[1]. ومعنى ذلك أن الأقوال التي يرويها السيوطي عن السَّلف يمكن أن تؤخذ على أنها وصف للممارسة الفعلية في مجال التفسير في عصره، وهو العصر الذي كان يعتبر «التأويل» مصطلحاً مشبوهاً إن لم يكن سيء الدلالة.

ومن الضروري هنا الإشارة الى أن مصطلح «التأويل» اكتسب دلالته غير الحسنة تدريجياً، ومن خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي. ويمكن هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير. من هذه الأقوال ما يُروى عن علي بن أبي طالب حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة الرماح، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن، الأمر الذي أحدث انشقاقاً في صفوف جيشه، فقال علي: «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله». وهي عبارة تحاول أن

تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل، بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة علي لا تتضمن أية دلالة معيبة لكلمة «تأويل» التي لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح، بل هي عبارة واصفة لطبيعة الخلاف. والذي يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذي قال رداً على المحكمة كذلك. «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»[٢]. وهو الذي قال لابن عباس وهو بصدد الحجاج مع الخوارج: «لا تحاجهم بالقرآن فإن القرآن حمّال أوجه، بل حاجّهم بالسنة».

وفيما يورده محمد بن جرير الطبري، القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي، عن بعض التابعين في شرح الآية (٧) من سورة آل عمران أن هناك من يقول عن «الذين في قلوبهم مرض» الذين يتبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج.[٣] والعبارة في دلالتها الحرفية تعني أنهم يقصدون إلى تأويل المتشابه من القرآن واتباعه بهدف الفتنة، لأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله، بنصّ الآية المذكورة. ولعلّنا نعلم جميعاً أن هذه الآية صارت، فيما بعد، محور جدال عميق بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة لا حول تأويلها وشرح معناها فقط، بل حول علامات الوقف والإتصال فيها، كذلك.

ولعلّنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماماً من تعدد التأويلات واختلاف التفاسير بدءاً من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية، حتى صار مصطلح «المؤوّلة» يضمّ إلى جانب الخوارج الشيعة والمعتزلة والمتصوفة. ولعلّ القرن الرابع، الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوى الصياغة الفلسفية واللاهوتية، هو القرن نفسه الذي شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة في دولة الخلافة العباسية وبين الدولة الشيعية التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي ممثلاً في تأييد الدولة بدءاً من عصر المتوكل للفكر الفقهي السنّي المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الإعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السني. ومن الطبيعي أن يكون لهذا المشهد الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي والفكري، أو بين الدنيوي والديني، تأثيره في إلصاق دلالة «التحريف» بدلالة «التأويل» الأمر الذي جعل مصطلح «التفسير» يتقدّم، تدريجياً، ليكون المصطلح الدال على البراءة والموضوعية.

ولكي تتضح أبعاد هذا الإحلال لمصطلح «التفسير» محل مصطلح «التأويل» ينبغي العودة لكلمة تفسير في مجال التداول اللغوي. ومن الجدير بالذكر أن كلمة «تفسير» لم ترد في القرآن كله سوى مرة واحدة بينما وردت كلمة «تأويل» أكثر من عشر مرات. وإذا أخذنا النصّ القرآني - الذي طالت فترة نزوله أكثر من عشرين عاماً - نموذجاً لما يسمى في الدراسات اللغوية «مُعَدّل الإنتشار» لجاز لنا أن نقول إن كلمة «تأويل» تنتشر في اللغة العربية في عصر القرآن عشرة أضعاف انتشار كلمة «تفسير». هذا بالإضافة إلى أن كلمة «التفسير» - وهناك خلاف حول جذرها اللغوي. هل هي من الفسر أم من السفر - تعني في الغالب ما يقترب إلى حد كبير من معنى «الترجمة» الآن، وإن كانت ترجمة داخل النظام اللغوي نفسه. من هنا نفهم لماذا أطلق ابن جني (أبو الفتح عثمان، القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي) على شرحه لديوان المتنبي اسم «الفسر»، وهو مجرّد شرح لمعاني المفردات. أما أول كتاب كبير في شرح القرآن، وهو كتاب محمد بن جرير الطبري، الذي ضمّ داخله كل ما سبقه في مجال شرح النصّ القرآني، فقد أطلق عليه اسم «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، وهو يبدأ كل آية بالشرح قائلاً: «تأويل قوله تعالى... ».

وخلاصة ذلك أن ما يقوله السيوطي عن الفرق بين «التفسير» و«التأويل»، وأن أولهما بمثابة تمهيد ضروري للثاني كلام صحيح في مجمله، وفي الممارسة الفعلية لعملية الشرح، التي هي «التأويل» لا بد من المرور بالتفسير. لكن وصف الممارسة العملية لا يكفي لبيان ما حدث من تفضيل لمصطلح «التفسير» على مصطلح

«التأويل»، وهو الأمر الذي حاولنا شرحه بإختصار فيما مضى. ولكن ألاّ يفضي هذا الشرح الذي قدمناه إلى إبراز أن ثمة إشكالية في المصطلحات ذاتها، فضلاً عن عملية التأويل في الممارسة العملية؟!.

هذا السؤال يقودنا إلى كلمة «إشكالية» في العنوان، وهي بدورها كلمة لا تُتقبّل بسهولة في مجال الدراسات القرآنية، الذي يبدو مجالاً شديد الوضوح، وإن كان مجالاً عميقاً متسع الأطراف، وبحراً لا ساحلَ له عميق الأغوار، إذا استخدمنا لغة القدماء. ويعجب الإنسان مشدوداً بجمال الإستعارة كيف يكون بحرٌ لا ساحل له عميقُ الأغوار خالياً من الأمواج المتلاطمة على سطحه ومن الدوامات القاتلة في أعماقه. لكن هذا هو الفارق الواسع بين دلالة أقوال القدماء المجازية في الغالب وبين الفهم السطحي المعاصر لتلك الأقوال. في الفهم السطحي المعاصر ابتذال للأقوال نابع من نزعها من سياقها الكلي المعرفي واللغوي معاً.

منذ تساءل عمر بن الخطاب عن معنى «الأبّ» في قوله تعالى «وفاكهة وأبّا»[٤]، وقبله في عصر التنزيل تساءل المسلمون عن معنى الظلم في قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم»[٥]، فشرحه لهم الرسول بأنه الشرك في هذا السياق – مستشهداً بما ورد في نصيحة لقمان لابنه في القرآن كذلك «يا بُنيَّ لا تُشرك بالله إن الشركَ لظُلمٌ عظيم»[٦]. منذ هذا العصر والمسلمون يدركون أن شرح القرآن ليس أمراً بسيطاً سهلاً. وهذا الإدراك لإشكالية التأويل هو الذي جعل ابن أبي طالب يحذّر ابن عباس من الإنزلاق إلى هاوية «التأويل» و«التأويل المضاد» في نقاشه مع الخوارج. بل هذا الإحساس هو الذي يمكن أن نتبينه من وَجَل الجيل الأول من الصحابة من الدخول في عملية التأويل، مثل قول الصديق أبي بكر: «أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في القرآن برأيي!»، وهي أقوال تم للأسف تحريف دلالتها كذلك في سياق الطعن في التأويل ومهاجمته.

لكن هذا الحذر لم يمنع القدر. فالحياة تتقدم والمجتمع الإسلامي ينمو، وتتسع دائرة الثقافات التي يتفاعل معها الإسلام، وتتعدد مرجعيات التأويل، وإن كان ذلك التعدّد لا ينفي وحدة المنظور الذي يمكن أن نطلق عليه مصطلح «رؤية العالم» الإسلامية. وليس هذا أمراً غريباً في سياق حضارة مركزها نص ديني منزلٌ من الله بلغة القوم الذين أرسل فيهم الرسول. هنا تتعدد المرجعيات بين لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية، ويصبح «التأويل» أداة من أهم أدوات التوافق مع المرجع الأول أي النصّ القرآني مركز هذه الحضارة. هل يمكن بعد ذلك النظر إلى التأويل تلك النظرة السطحية الساذجة الى حدٍ كبيرٍ؟ أم أن التأويل إشكالية الإشكاليات في العقل المسلم قديماً وحديثاً؟

٢ – الإشكال قديماً:

لكي نتناول إشكالية التأويل قديماً لا يجب أن يغيب عن بالنا أبداً ما أشرنا إليه من إحساس الجيل الأول من المسلمين – جيل الصحابة – بثقل المهمة ومشقتها حتى أوشك بعضهم أن يقترب بها من مجال التحريم. ولم يكن الأمر كما يحلو لبعض المعاصرين أن يفهموا هرباً من «التأويل» وخشية منه اكتفاء بالتفسير، فلم يكن بعد قد تبلور هذا «التضاد» الذي حدث مؤخراً بين التفسير والتأويل. بل كان الأمر ما صاغه علي بن أبي طالب عن «احتمال الوجوه» الذي يفضي إلى إمكانية التضارب والتضاد، لكنه هو نفسه، أي علياً بن أبي طالب، الذي قرّر أن القرآن «بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال» أي قرر أن «التأويل» لا مفرّ منه، ولكنه ليس أمراً سهلاً، ولا يجب، من ثم، أن يكون موضوعاً للتلاعب السياسي.

لكن المتأخرين بعد القرنين الرابع والخامس الهجريين، العاشر والحادي عشر الميلاديين، قد تلاعبوا بدلالات كلام القدماء، كما يتلاعب المحدثون بدلالات كلام هؤلاء المتأخرين. فقاموا بإحداث ذلك الفارق المزعوم بين «الرأي المقبول» و«الرأي المذموم» في مجال التأويل، وذلك ليضعوا اجتهادات المسلمين من غير فقهاء أهل السنة

والجماعة داخل دائرة «الرأي المذموم» المحرّم، بينما يصبح الوصف «رأي مقبول» خالصاً لهم. وانتشرت في كتب المتأخرين، خاصة ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم، التحذيرات من التفاسير الضارة والتأويلات المُنحرفة. وحين يريدون أن يظهروا تسامحهم إزاء بعض تفسيرات المعتزلة، يشيرون إلى تفسير الزمخشري لقيمته البلاغية، مع التحذير من ضلالاته الإعتزالية، وعدم السماح بمطالعته إلا للمتمكّنين من براهين أهل السنة والجماعة. ومن اللافت للانتباه أن الطبعة المشهورة للكتاب - طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة - تتضمن ردود ابن المنير السني وتعليقاته على انحرافات الزمخشري بالهامش[7].

والاختلاف التأويلي بين أهل السنة والجماعة - وهو مصطلح أيديولوجي - من جهة وبين المعتزلة من جهة أخرى أقدم من الزمخشري وابن المنير. وهو بالطبع أقدم من ابن تيمية وتلميذه. ولعلّ بعض النماذج يمكن أن تكشف الجذور التاريخية لهذا الاختلاف في منبعها الأصلي. ودون الدخول في التفاصيل يمكن القول أن تاريخ تأويل القرآن، ومن ثم إشكاليته، تنبع من تجدّد الحياة بالحركة والصيرورة، مع ثبات النصّ في منطوقه. وهي الإشكالية التي عبّر عنها علماء أصول الفقه حين قالوا بندرة النصوص مع تكاثر الوقائع وتجددها. وإذا كان علماء الأصول قد حلّوا إشكاليتهم بمقولة «خصوص السبب وعموم اللفظ» فجعلوا من «عموم اللفظ» قاعدة للفهم ومن خصوص السبب قاعدة للقياس، فإن هذا الحلّ العبقري لم يتجاوز حدود آيات الأحكام والشرائع التي تمثل أقل من $\frac{1}{7}$ آيات القرآن كله.[8].

هكذا مثّل حقيقة تجدّد الوقائع وتكاثرها تحدياً للعقل الفقهي إزاء ندرة النصوص، فكانت الاستجابة مزدوجة عقلياً ولغوياً. الظاهرة نفسها، ظاهرة التحدي، واجهها العقل المعتزلي، وإن على مستوى آخر هو مستوى فهم العقيدة، فكانت استجابته بالمثل مزدوجة عقلياً ولغوياً. على المستوى اللغوي وجد المعتزلي في مقولة «المجاز» - وهي مقولة لغوية - حلاً لإشكاليات التعارض الظاهري بين النص والعقل. وكان اعتماده في استجابته العقلية على القياس - قياس الغائب على الشاهد - إدراكاً للمطلق في مخالفته للمحدود من كل وجه. فهو قياس مخالفة لا قياس مطابقة كما تصور بعض الدارسين.[9] وبناء على قياس المخالفة هذا بين الله من جهة والعالم والإنسان من جهة أخرى، تمت الصياغة شبه الفلسفية لمفهومي «التوحيد» و«العدل» وهما أساس مبادئهم الخمسة المعروفة، بل «العدل» هو أساس التوحيد كما يقرر الخياط في كتاب «الإنتصار».[10]

لنفور أهل الحديث والفقهاء من فكر المعتزلة وطرائق استدلالاتهم أسباب كثيرة ليس هنا مجال شرحها. ويكفي فقط القول أن أهل الحديث والفقهاء كانوا ينفرون عموماً من التعمّق المعرفي في أسرار النص القرآني، ذلك أن نفورهم من المعتزلة والفلاسفة لم يكن أكثر من نفورهم من المتصوفة، خاصة من هؤلاء الذين يتفوهون بعبارات غريبة أو يقيمون زهدهم على أساس عرفاني. لهذا دفع الحلاّج وكذلك السهروردي الثمن غالياً من حياتيهما، ودفعه غيرهما من سمعتهم اتهاماً بالإلحاد والزندقة والهرطقة. وربما كان لقبول علماء أصول الفقه التحدي في مجال آيات التشريع والأحكام، أسباب عملية لاتصال تلك القضايا بالحياة اليومية والمصالح المباشرة، هذا بالإضافة إلى أن القياس الذي اعتمدوه كان قياساً بسيطاً من الوجهة العقلية، لأنه ببساطة قياس تطابق لا مخالفة.

وبصرف النظر عن أسباب الإختلاف بين أهل الحديث والفقهاء وبين غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، فإن استجابة هؤلاء للتحدي نفسه على مستوى العقيدة والفكر والأخلاق لم تكن مقبولة منهم على الإطلاق. لننظر في مسألة «استواء الله على العرش» [الرحمن على العرش استوى (٢٠/٥)] [إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش (٧/٥٤)] والتي يرى المعتزلة أنها «مجاز» أو صورة تمثيلية (تمثيل) وليس هناك عرش ولا استواء بمعنى الجلوس. وهم في هذا التأويل ينطلقون من استحالة المعنى الحرفي في

حق الله الذي «ليس كمثله شيء وهو اللطيف الخبير».[١١]

وإذا كان الله مستوياً على عرش فمعنى ذلك أنه محدود في المكان، وأنه جسم يقبل الأعراض.. الخ. واعتماد المعتزلة في مرجعية التأويل على القياس العقلي - قياس المخالفة - يجد له كذلك مرجعية في بنية النصّ القرآني كما تصوروها من خلال ثنائية «المحكم والمتشابه» التي سنتناولها بعد قليل.

في مقابل هذا التأويل الإعتزالي لهذه الآية ولأمثالها مما يطلق عليه اسم آيات «الصفات»، يتمسك الفقهاء بالمعنى الحرفي للإستواء على العرش. لكنهم يحاولون مع ذلك جهدهم في نفي «المشابهة» التي يفضي إليها الفهم الحرفي، متوصلين إلى تلك الصياغة التي تنسب الى مالك بن أنس، أحياناً، وإلى أحمد بن حنبل، أحياناً أخرى، في تلك العبارة التي صارت شائعة وتتكرر عبر الأجيال حتى يومنا هذا «الإستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة».

لو تأملنا قليلاً هذه العبارة المتداولة في كل دوائر الفكر الاسلامي - والتي لم يتأملها أحد فيما يبدو تأملاً عميقاً - لوجدنا أنها عبارة تتضمن تناقضاً على أكثر من مستوى: المستوى الأول أن ما هو معروف لا بد أن يكون مدركاً بالحس أو بالعقل أو بالخيال، وهو في كل حالة من تلك الحالات لا يكون مجهول الكيفية، فما هو مجهول من حيث كيفيته - والكيف أحد الأعراض التي يتحدد بها الشيء - لا يكون معروفاً. والمستوى الثاني إن «الاستواء» معطى لغوي لا تنكشف دلالته إلا من خلال سياق تركيبي هو الجُمْلة في الحد الأدنى، وما يسبقها وما يتلوها في الحد الأوسط، ثم هو سياق النص في تركيبه في الحد الأعلى. وعلى ذلك فالقول أن «الاستواء» معروف قول يتناول المفهوم الذهني، الذي هو المدلول المباشر للدال اللغوي، ولا علاقة له بالعبارة القرآنية. المستوى الثالث من التناقض نفي «الحديث» بزعم أنه بدعة مع أن الآيات القرآنية «حديث» عن الاستواء، من حيث هو فعل إلهي.

أمثال العبارة السابقة من أقوال الفقهاء تؤخذ هكذا دون تحقيق أو فحص لمحتواها، ولا شك أن إيقاعها الثلاثي الذي يجعل الدلالة الحرفية واضحة (الاستواء معروف) ويجعل التأويل الاعتزالي كاذباً (والكيف مجهول) ثم يطرح الأمر برمته في هاوية البدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، هذا الإيقاع الثلاثي التنغيمي في تصاعده من المعروف الى المجهول الى البدعة، يمارس تأثيراً شبه سحري حين يُتْلى على العامة في المواعظ. وهكذا يتم تعبئة عوام المسلمين وأشباه المتعلمين منهم ضد «التأويل» لحساب «التفسير». ولعل أهم تفسير يشار إليه بوصفه أعظم التفاسير عند أهل السنة والجماعة - عدا كثرة استشهاده بالمرويات الإسرائيلية - هو كتاب ابن جرير الطبري «جامع البيان».

وإذا تفحصنا كتاب «جامع البيان» بخصوص قضايا التأويل العقلي، وبصرف النظر عن أن مصطلح «التأويل» هو الدال على عملية الشرح كلها عند الطبري كما أسلفنا، فسنلاحظ غياب هذا النوع من التأويل، وهو الغياب الذي يفسّره الباحث الساذج ضدّ «التأويل» لصالح «التفسير». والحقيقة أن غياب تلك القضايا عن كتاب الطبري غياب له دلالة تستحق التأمل. إن الطبري يشرح معنى «الإستواء» شرحاً وافياً في الآية ٢٩ من سورة البقرة «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السّماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم». وهي آية لا تثير إشكالية الإستواء على العرش التي تثيرها الآيات الأخرى المشار إليها فيما سلف. وهي الآيات التي يمرّ عليها الطبري متجاهلاً الإشكالية ومكتفياً بالقول: «لقد شرحنا الإستواء فيما مضى فلا حاجة لإعادته هنا».[١٢] ما معنى هذا التجاهل من جانب الطبري لإشكالية ما تزال مستمرة حتى الآن؟ بل هي إشكالية أنتجت كتاباً هاماً هو «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» بعد الطبري بحوالى أربعة قرون، وهذا الكتاب يتضمن فصلاً كبيراً بعنوان «طاغوت المجاز»، فكيف يمر عليها الطبري هكذا مرور الكرام في القرن

الثالث الهجري؟!

ليس الغياب بالضرورة دليلاً على عدم اتفاق الطبري مع المعتزلة، كما أنه ليس بالمثل قرينة على اتفاقه معهم، ولا بد للصمت مع ذلك من دلالة. لقد عاصر الطبري عصر ازدهار الحنابلة وسيطرتهم، من خلال التحالف مع السلطة السياسية في بغداد. والطبري فقيه له اجتهاداته الفقهية الأصيلة على مستوى النظر والتطبيق معاً، وله في مجال نقد الروايات سنداً ومتناً كتاب هام لم ينل ما يستحقه من اهتمام الباحثين بعد. هو كتاب «تهذيب الآثار»، وقد كان له رأي في ابن حنبل أثار عليه الحنابلة حتى أوشكوا أن يقتلوه، فظل رهين بيته حتى مات ودفن. فهل كان لهذا الحدث تأثيره الذي جعل الطبري يتحاشى الدخول في مناقشة هذه الموضوعات الشائكة؟! لا يمكن أن نعطي إجابة دقيقة عن هذا السؤال، خاصة وأن كتاب الطبري أُملي على طلابه. فلا يمكن الجزم يقيناً بسبب هذا الغياب. لكن الغياب، كما سبق القول، لا يعني الإتفاق مع تأويل المعتزلة، وهو يقين لا يعني المخالفة التامة. هذا بالإضافة إلى أن كتاب الطبري من أهم الكتب في حرصه الدائب على القيام بعمل تأويلي حقيقي يمثل تركيباً لا بين التفسير والتأويل فقط، بل بين علوم القرآن النقلية كافة وبين العمل التأويلي الحق.

والسؤال الآن هل ثمة وجود حقيقي لكُتُبٍ في مجال التفسير تكتفي بشرح المفردات - أي الترجمة - وتنبو عن التأويل حتى بالمعنى الإعتزالي؟! مثلَ هذه الكتب موجودة بالفعل، ولكنها لا تدعي أنها تفاسير، بل هي شروح للمفردات مثل كتب «غريب القرآن» على سبيل المثال. إن عملية التأويل واحدة في جوهرها، لأن الوصول إلى «الدلالة» - التي هي ضالة المفسر - يتطلب جهداً على درجة عالية من التركيب، كما أنه يتطلب فهماً أو تصوراً - ولو ضمنياً - لماهية النصّ القرآني.

لقد اعتمد المعتزلة على الآية السابعة من سورة آل عمران والتي تقول إن الكتاب - القرآن - «فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات» وصاغوا نظرية في التأويل تعتمد على فهم المتشابه - الغامض - قياساً على مرجعية المحكم، أي الواضح. ومن خلال نظريتهم في المعرفة واللغة حددوا عدة مستويات للوضوح ومثلها للغموض، وصارت نظريتهم في التأويل في قالبها النظري التجريدي الخالص نموذجاً محتذى عند خصومهم. ما هو موطن الخلاف إذن؟ موطن الخلاف أن الآية المشار إليها أثبتت للجميع وجود الواضح ووجود الغامض، لكنها لم تحدد ما هو الغامض وما هو الواضح. وليس ثمة في القرآن تحديد. لذلك صار من السهل على المعتزلة أن يجعلوا المعرفة العقلية مقياساً، فما يتفق مع المفاهيم العقلية بدلالته اللغوية المباشرة فهو الواضح المحكم، وما يبدو متناقضاً معها فهو المتشابه الغامض الذي لا سبيل إلى تقبل دلالته اللغوية المباشرة. وهنا تتدخل أداة «المجاز» لتزيل الغموض وتنفي وهم التناقض بين المتشابه والمحكم. وتلك هي بالضبط النظرية التي صاغها ابن رشد في التأويل على قانون الكلام العربي لنفي التعارض بين الشريعة والبرهان.[١٣]

في كتابه «متشابه القرآن» يصوغ القاضي عبدالجبار الأسدآبادي المعتزلي، القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي، نظرية المعتزلة تلك في شكلها الأكثر نضجاً. لكن كتاب ابن قتيبة «تأويل مشكل القرآن» في القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي، يؤكد في ردوده على المعتزلة أنه يتبنّى نظريتهم، حتى في قراءة نهاية الآية على العطف وليس على الوقف ثم الاستئناف «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به». والخلاف هنا يكمن في تحديد ما هو محكم وما هو متشابه، فما يعتبره المعتزلة محكماً واضحاً هو عند خصومهم متشابه غامض والعكس صحيح.[١٤] وهذا معنى قولنا إن القالب النظري التجريدي الخالصي لنظرية المعتزلة، صار هو النموذج المحتذى عند الخُصُوم. وهذا ما نجده واضحاً جداً في تعليقات ابن المنير السني على تفسير الزمخشري. ولأن خلاف الأشاعرة مع المعتزلة تركّز في النهاية حول قضايا العدل، وفي القلب منها قضية «خلق الأفعال»، فقد

حدث اتفاق في تأويل آيات الصفات، وهي الآيات المتصلة بقضية التوحيد والتنزيه، لكن هذا الاتفاق لم يُتَحْ له النمو والتواصل في الفكر الإسلامي لأسباب عديدة.

لعل من أهم هذه الأسباب حالة التمزق السياسي التي أصابت الإمبراطورية الإسلامية، وما أدت إليه من ضعف انتهى باكتساح المغول لبغداد - حيث - هددت المخاطر كل الأقاليم الإسلامية. ومن شأن ذلك الخطر الخارجي أن يؤدي الى نمو نزعة الإحتماء بما تتصور الجماعة أنه خصائصها الذاتية. لذلك كان من الطبيعي نمو الفكر الحنبلي وسيطرته في كثير من مجالات الفكر الإسلامي. وهنا سنلاحظ أنه حتى تأويلات الأشاعرة لآيات الصفات، انطلاقاً من اتفاقهم مع المعتزلة في محور «التوحيد» صارت تأويلات غير مشروعة من منظور الفكر الحنبلي المحافظ. صحيح أن ابن تيمية - وهو من أهم ممثلي الفكر الحنبلي - يعلن نظرياً «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» ، لكن مرجعية الاتفاق عنده ليس المعقول بل المنقول. وبعبارة أخرى إذا كان المعتزلة والفلاسفة يعتبرون «العقل» هو الأصل الذي على أساسه يتم تأويل النقل وتفسيره، فإن مدرسة ابن تيمية ترى أن صحيح المنقول هو الأصل الذي على أساسه يُرفض المعقول أو يُقبل.

ونتيجة لذلك لا تصبح ثنائية «المحكم والمتشابه» هي العنصر الجوهري في بنية النص القرآني الذي على أساسه يقوم قانون «التأويل»، بل يصبح «النقل» هو مرجعية التأويل. من هنا يتم ترتيب الأصول النقلية ترتيباً يبدأ بالأعلى في مقدمة ابن تيمية لأصول التفسير، وذلك على النحو التالي تقريباً:-

١ - القرآن يفسّر بعضه بعضاً، فما ورد مجملاً في موضع يرد مفصلاً في موضع آخر (هذا المبدأ ليس صحيحاً في كل الأحوال لأن ثمة تطوراً دلالياً أحدثه القرآن في كثير من الألفاظ، بحيث يصعب أن تكون الدلالة هي هي في نص استمر نزوله أكثر من عشرين عاماً. وتلك ملاحظة سيوردها محمد عبده وكذلك أمين الخولي في العصر الحديث).

٢ - ما ورد منسوباً إلى الرسول في التفسير، سواء بطريقة مباشرة، وهي حالات قليلة، أو بطريقة غير مباشرة، أي من خلال السنة.

٣ - ما ورد عن الصحابة في الروايات الموثوق بصحتها، لأنهم أقرب إلى عصر التنزيل وأعلم بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، وقرائن الأحوال الملازمة للوحي.. الخ.

٤ - ما ورد من تفسير عن التابعين يؤخذ منه ويترك، مع العلم أن كثيراً من اختلافاتهم في التفسير هي اختلافات تنوع وليس اختلافات تضاد.

٥ - يأتي في هذه المرحلة الأخيرة اجتهاد المفسّر بالشروط اللازمة من العلم باللغة والفقه وعلوم القرآن. أي بالعلوم النقلية كافة.[١٥]

ولا مكان في هذا الترتيب لأصول التفسير للمجاز على الإطلاق. فالمجاز نوع من الكذب في استخدام اللغة - أو الادّعاء في أحسن الأحوال إذا استخدمنا لغة عبدالقاهر الجرجاني - والقرآن منزّه عنه. وإذا كان المتكلم العادي يلجأ للمجاز لأن الحقائق لا تسعفه، فهذا ما لا يجوز على العلم الإلهي في إطلاقه. وما يرى المعتزلة والأشاعرة انه مجاز في القرآن، ليس إلا أسلوباً من أساليب التعبير الوضعية استخدمت في اللغة العادية. وتلك كلها قضايا يصوغها ابن القيم - تلميذ ابن تيمية - في الكتاب الذي أشرنا إليه «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» في فصل عنوانه «طاغوت المجاز»، وهو كتاب يستحق دراسة مستقلة في حد ذاته.[١٦]

٣ - الإشكال في العصر الحديث:

من الطبيعي أن يقال هنا أن باب الإجتهاد صار شبه مقفل، ولم يلبث إلا قليلاً حتى أحكم رتاجه في عصر الركود والإنحطاط، عصر التلخيصات وشرح التلخيصات والحواشي وشروح الحواشي في كل مجالات المعرفة. ذلك أن العقل الإسلامي النشط الذي كان قادراً على قبول التحديات والاستجابة لها صار عقلاً يعيش على مخزونه، التراث - الذي أخذ يتناقص حتى اضمحل في وعي المتأخرين، وتحوّل الى أقوال تتردد وتلوكها الألسن مثل العبارة التي حللناها فيما سبق «الإستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة». وفتاوي ابن الصلاح في القرن الثامن الهجري - الرابع عشر الميلادي، تؤكد أن تعاطي المنطق تعلّماً أو تعليماً صار جريمة. أما الفلسفة فلا مجال إطلاقاً لذكرها.[١٧] وتحوّل علم الكلام إلى علم العقائد، التي ترد في الكتب المتأخرة منصوصاً عليها ليحفظها المتعلّم، أو بالأحرى المتلقّن. وما حدث في كل المجالات حدث في مجال التفسير، فصار تفسير «ابن عطية» أفضل من الزمخشري لأنه تلخيص له دون الوقوع في ضلالاته. وأصبح تفسير الزمخشري لا يقرأ إلا بردود ابن المنير عليه. وبالمثل حدث تفضيل لتفسير ابن كثير المتأخر على تفسير الطبري المتقدم لأن الأول يخلو من تعقيدات الثاني، كما يخلو من إسرائيلياته!!

هكذا تكاثرت النصائح للطلاب: إذا أردت علم التفسير فعليك بابن كثير في «النقل» وابن عطية في «الرأي»، وإن أردت النحو فعليك بشرح ابن عقيل، وإن أردت البلاغة فعليك بالخطيب القزويني، وإن أردت علم الفقه فهذا يتوقف على المذهب الذي تتبعه. واحذر من المنطق وعلم الكلام والفلسفة، فإنها أضاليل لا ينجو من ضررها إلا الفحول من العلماء المتمكنين من عقائد أهل السنة والجماعة. واستمر الحال كذلك حتى بدأ العقل الإسلامي الإفاقة تدريجياً والوعي بحالة الركود والإنحطاط التي هو عليها. إنه الوعي بالهزيمة وليس الهزيمة ذاتها، لأن الهزيمة كانت واقعاً ماثلاً دون أن يعيها العقل، لأنه كان قانعاً بما يتغذّى عليه من تراث خالٍ من كل مقومات الحيوية والنضارة والتقدم.

لم يكن غريباً أن يكون محمد عبده أوّل من يدرّس للطلاب في الأزهر علم البلاغة من كتابي عبدالقاهر الجرجاني (القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي) «أسرار البلاغة»، «دلائل الإعجاز». ولم يكن غريباً أن تكون «رسالة التوحيد» استعادة لعلم الكلام الإعتزالي في مبدأ «العدل»، والأشعري في مبدأ «التوحيد». وقد سبق أن أشرنا إلى التقارب الذي كان قد وقع بين الأشاعرة والمعتزلة في قضية «التوحيد». هكذا يمثل محمد عبده، على مستوى الفكر اللغوي واللاهوتي، إحياء التراث في حيويته ونضارته، بالقدر نفسه الذي يمثل فيه «محمود سامي البارودي» الشاعر عصر إحياء التراث الشعري في حيويته وقوته ونضارته.

ولا شك أن الإحياء هنا يمثل شكلاً من أشكال الاستجابة للتحديات التي فرضتها الظروف الإجتماعية والثقافية والسياسية الناشئة عن الاحتكاك بأوروبا. وهي تحديات لم يكن ممكناً للتراث السني المحافظ الذي أغلق باب الإجتهاد وأحكم رتاجه، أن يكون قادراً على مواجهتها. فكان من الطبيعي استدعاء التراث في حيويته وقوته ونضارته ليثبت العقل الإسلامي ندّيته. ومن سوى المعتزلة وابن رشد يمكنان محمد عبده من سجال بلنت ورينان وفرح أنطون، ويساعدانه في الوقت نفسه على إثبات أن «الإسلام دين العلم والمدنية»؟[١٨] وتواصل هذا الإحياء مع واحد من تلاميذ عبده هو طه حسين، الذي لم يكن غريباً أن يبدأ عمله الأكاديمي بدراسة كل من «أبي العلاء المعري» الشاعر الفيلسوف الضرير و«ابن خلدون» المؤرخ ومبدع علم «العمران البشري». ثم لم يكن غريباً أن يكون هو نفسه طه حسين على رأس البعثة التي كشفت عن كنوز التراث المعتزلي التي كانت مدفونة في المكتبة المتوكلية باليمن، وأهمها موسوعة القاضي عبدالجبار «المغني في أبواب التوحيد والعدل».

لكن ماذا عن تأثير هذا كله في علم التأويل القرآني؟ وكيف كانت الإستجابة توافقاً مع النصّ المركزي لا

للثقافة وحدها، بل للحضارة كلها في سيرورتها وارتفاعها وانخفاضها؟ من المهم هنا أن نشير إلى أن تفسير الطنطاوي الجوهري من هذه الناحية، يمثل استجابة متكاملة للعلوم الطبيعية والإجتماعية، كما استوعبها بالطبع مازجاً بين النظريات التي عرفها وما يشابهها أو يقاربها في التراث. لكنه مثله مثل سلفه «الرازي» صاحب «التفسير الكبير» في حرصه على ما يمكن أن يسمى «إشباع الدلالة»، حتى تفيض خارج النص في مساحات شاسعة. لذلك يصدق عليه - أي على تفسير الطنطاوي الجوهري - ما قاله القدماء على التفسير الكبير للرازي أنه «فيه من كل شيء إلا التفسير». [١٩]

ولعل ما يميّز تفسير محمد عبده - الذي أكمله تلميذه رشيد رضا - أنه رغم اتساعه وحرصه على «إشباع الدلالة»، تفسير لا يكاد يتجاوز نطاق النصّ حتى يعود إليه. هذا بالإضافة إلى أنه - خلافاً لتفسير الطنطاوي الجوهري - اكتسب انتشاراً واسعاً لا في دائرة المهتمين والطلاب الذين درس لهم عبده فقط، بل في دائرة أوسع من القراء والمثقفين في العالم العربي والإسلامي. ومن المؤكد أن استجابة محمد عبده - في التفسير - للتحديات التي كانت مطروحة على العقل الإسلامي كانت استجابة أكثر تركيباً من استجابة الطنطاوي الجوهري. فلم يكن مشغولاً بالبحث عن التطابق بين حقائق العلم ودلالة النّص، بقدر ما كان شاغله فتح دلالة النّص لمخاطبة العقل الاسلامي الناهض، وحثه على مواصلة النهوض.

لذلك كان من الطبيعي على المستوى النظري للقواعد التي وضعها في خطوات التفسير أن تكون قواعد عامة لتأويل النصوص، دون إغفال طبيعة النّص القرآني بما هو نصّ ديني، هدفه «هداية» البشر إلى الإيمان. وعلى ذلك فالمقصد من التفسير والهدف هو «فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام...»[٢٠] «فالمقصد الحقيقي[٢١] من وراء كل تلك الشروط والفنون هو الاهتداء بالقرآن».

من الواضح هنا أن محمد عبده حين يجعل هدف التفسير وغايته الإهتداء بالقرآن يقصد تنوير العقل الإسلامي ذاته مما ران عليه من إظلام عصور الركود والإنحطاط. ربما يكون القصد إلى هداية غير المسلمين مضمراً في كلام محمد عبده، ولعل الأقرب إلى السياق أن نقول إن المقصود بالهداية - في حالة غير المسلمين - شرح القرآن وإبراز دلالاته لمن أساءوا فهمه من غير المسلمين فهاجموا الإسلام. وأياً كان تأويل مقصد الهداية عند عبده، فلا شك أنه مقصد ديني في جوهره، «وهو مقصد جليل ولا شك يحتاج المسلمون لتحقيقه» بنصّ عبارة الشيخ أمين الخولي.[٢٢]

لكن الشيخ الخولي لا يعتبر مقصد الهداية «الغرض الأول من التفسير، وليس هو أول ما يعني به ويقصد إليه»، ويرى «أن قبل ذلك كله مقصداً أسبق وغرضاً أبعد، تنشعب منه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة، ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر، سواء كان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً».[٢٣]

هذا المقصد الذي يعتبره الخولي مقصداً جوهرياً وأساسياً هو «البيان». وهو مصطلح يحتاج لتحليل خاص وشرح دقيق في سياق مجموعة المفاهيم التي تناولها الخولي في مشروعه التجديدي في النحو والبلاغة والتفسير وفن القول بصفة عامة. ويكفي هنا الإشارة إلى أن ما يعنيه الخولي بمفهوم «البيان» قريب الصلة إلى حدٍ كبير - وإن لم يكن إلى حد التطابق - بمفهوم «المنهج اللغوي الفني»، الذي استخدمه «طه حسين» في إثبات الشعر في كتابه المعروف «في الشعر الجاهلي»، والذي سنتناول ما يربط بين ما ورد فيه وما يقوله الخولي في فقرة تالية.

وليس مقصد الهداية الذي يعتبره محمد عبده الهدف من التفسير بمعزل عن «المنهج اللغوي الفني»، لأن هذا الأخير هو الأداة والوسيلة التي من دونها لا يمكن الوصول الى الهدف والمقصد. هذا المنهج يحدده محمد عبده في

الخطوات التالية:-

١ - فهم حقائق الألفاظ المفردة الموجودة في القرآن بحسب دلالتها التداولية في عصر النزول «بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة، غير مكتفٍ بقول فلان وفهم علان، فإن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد».[٢٤] وفي هذه الخطوة يبدو واضحاً رفض محمد عبده لعملية «الإسقاط» الدلالي من الحاضر على الماضي، من خلال عدم الإهتمام بالدلالة التداولية للألفاظ في عصر النزول. وهو إسقاط صار شائعاً الآن ويتجلى في كثير من كتب التفسير المعاصرة، ولعل مجلاه الأوضح هو ذلك التفسير المسمى بالتفسير العلمي للقرآن.

٢ - يلي فهم دلالة الألفاظ المفردة في سياق تداولها اللغوي، فهم الأساليب «ويحتاج في هذا إلى علم الإعراب وعلم الأساليب (المعاني والبيان)».[٢٥]

٣ - الخطوة الثالثة في المنهج هي «علم أحوال البشر» إذ لا بد «للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم، ومناشيء اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعزّ وذل، وعلم وجهل وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويه وسفليه، ويُحتاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه».[٢٦]

٤ - والخطوة الرابعة في المنهج تعد امتداداً للخطوة الثالثة، أو تفريعاً عليها، إذ العلم بأحوال البشر يندرج فيه العلم بما «كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم... وكيف يفهم المفسر ما قبّحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة، أو ما يقترب منها، إذا لم يكن عارفاً بأحوالهم وما كانوا عليه؟».[٢٧]

٥ - كذلك تعد الخطوة الخامسة تفريعاً للخطوة الرابعة، فالعلم بما كان عليه الناس في عصر النبوة من العرب وغيرهم يتضمن «العلم بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وما كانوا عليه من علم وعمل وتصرّف في الشئون دنيويها وأخرويها».[٢٨]

وليس من الصعب أبداً أن نقول هنا إن الخطوات التي يرتبها عبده منهجاً للتفسير، تربط ربطاً وثيقاً محكماً بين مرجعيتين متجاوبتين: اللغة في السياق التاريخي لتداولها (عصر النزول) والعالم من حيث القوانين المحركة له طبيعياً واجتماعياً في سيرورته في التاريخ. إن النّص هنا في فهم عبده الضمني من خلال خطوات المنهج بناء لغوي دال في سياق اجتماعي تاريخي بعينه غير معزول، في الوقت نفسه، عن القدرة على إنتاج الدلالة خارج إطار هذا السياق. لكن الدلالة المنتجة خارج السياق الإجتماعي التاريخي الخاص لا يجب أن تكون مفروضة «إسقاطاً» على البناء اللغوي الدال للنّص. أو لنقل بعبارة أخرى أقرب إلى لغة التراث إن «المفهوم» لا يجب أن يفارق «المنطوق»، رغم ثبات الثاني وحركية الأول.

وهنا تسعف محمد عبده أدوات التأويل الإعتزالية (علم المعاني والبيان) لفتح دلالة النّص من خلال المنطوق الثابت. لكن محمد عبده - وهذا أمر لافت - يطلق على علمي البلاغة التقليديين «علم الأساليب» مستبدلاً باللغة القديمة لغة معاصرة في تجاورٍ لا يخلو في ذاته من دلالة. إن الجديد هنا لا يزيح القديم ولا يحل محلّه، بل يجاوره في علاقة مقارنة واضحة. وتلك، بالضبط، كانت استجابة عبده على مستوى تأويل القرآن. وهنا نشير إلى بعض الأمثلة إشارة سريعة تاركين التحليل التفصيلي لسياق آخر.

القصص القرآني كله ليس تاريخاً «وإنما المراد بها الاعتبار والعظة من السياق».[٢٩] وليس المهم في القصة ما تحكيه من وقائع وأحداث، بل المهم هو أسلوب السرد ذاته الذي تستنبط منه العظة. وعلى ذلك فإن «الإعجاز» في القصص القرآني «في اللفظ لا في القصص نفسها»[٣٠] أي في بنائها اللغوي والسّرْديّ وليس في مماثلة وقائعها للتاريخ وتطابقها معه.[٣١] بالإضافة إلى ذلك يقرر محمد عبده أن ترتيب السرد في القرآن لا يتطابق مع

الترتيب المنطقي الطبيعي للوقائع، بل هو يترتب لتأدية وظائف الوعظ والاعتبار.[٣٢] ومن البديهي فيما يؤكد عبده أن «ذكر القصة في القرآن لا يقتضي أن يكون كل ما يحكى فيها عن الناس صحيحاً، فذكر السحر في هذه الآيات [البقرة ٢ ١٠٢] لا يستلزم إثبات ما يعتقد الناس منه... ... إن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والإعتبار، لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الإعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكي من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار، لأجل الموعظة والإعتبار. فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية، ولا بد أن يأتي في العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح. وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو المحكي عنهم، وإن لم تكن صحيحة في نفسها كقوله (كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ٢:٢٧٥) وكقوله (بلغ مطلع الشمس ١٨: ٩٠). وهذا الأسلوب مألوف، فإننا نرى كثيراً من كتاب العربية وكتاب الإفرنج يذكرون آلهة الخير والشر في خطبهم ومقالاتهم، ولا سيما في سياق كلامهم عن اليونان والمصريين القدماء، ولا يعتقد واحد منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية».[٣٣]

إذا تأملنا ما يحاوله عبده هنا، فمن السهل أن نقرر أنه يحاول حماية القرآن من هجوم بعض المستشرقين خاصة فيما يتصل بمسألة القصص القرآني والدقة التاريخية. ليس القرآن كتاباً في التاريخ، هكذا يكرر عبده هذه العبارة، بل هو كتاب هداية وموعظة وعبرة، يورد ما يروى وما يحكي عن الأمم السابقة مورد الحكاية لتحقيق هذه الغاية، والتي قد تتطلب تحويراً أو اختصاراً أو ترتيباً سردياً مخالفاً للوقائع. بالإضافة إلى هذا، يؤكد عبده أن ما يحكى من اعتقادات وما يرد من عبارات، إنما يحكى مطابقاً لوعي المخاطبين أو المحكي عنهم، ومن ثم لا مجال لإعتقاد صحته أو صوابه لمجرد أنه ذكر في القرآن. وهنا يتمكن عبده من تأويل كل ما ورد عن السحر والحسد ومس الشيطان للإنسان في القرآن تأويلاً عقلانياً.

وإذا كان عبده ينطلق في كثير مما سبق من حقيقة متفق عليها هي أن الله يخاطب البشر على قدر عقولهم وأفهامهم، فإنه يطوّر هذا المفهوم تطويراً شاملاً بحيث يجعل منه مرجعية تأويل أساسية. ولا شك أن عبده قد أفاد من علم النّفس كثيراً في عملية التطوير تلك، لكنه أفاد بالمثل من مفاهيم التمثيل والمجاز والكناية والاستعارة في التراث البلاغي العربي، وبعبارة أخرى يمكن القول أن عبده قد جمع بين الإستمداد من التراث وبين العلوم العصرية، في محاولته الاستجابة للتحدي المطروح على العقل المعلم، الذي يعتبر القرآن مرجعه الأساسي. لذلك استند فعل التأويل عنده إلى مرجعية اللغة، كما استند إلى مرجعية المعرفة العصرية في تركيب منهجي دقيق يتطابق إلى حد كبير مع خطوات المنهج التي سبق تحليلها.

هكذا تصبح قصة آدم وحواء بما تضمنه من تفاصيل خلقه وأمر الملائكة بالسجود له، ومخالفة إبليس، وتعليمه الأسماء، ثم إغراء إبليس فالمعصية فالخروج من الجنة، يصبح ذلك كله من قبيل «التمثيل» و«التصوير».[٣٤]

وبالمثل فإن «آدم» – فيما يرى عبده في تفسيره لكلمة «خليفة» – «ليس أول الأحياء التي سكنت الأرض».[٣٥] وهكذا يستجيب العقل المسلم لنظرية «النشوء والإرتقاء» التي مثّلت آنذاك تهديداً مباشراً لإنسجام العقل المتدين عامة والعقل المسلم خاصة. لكن استجابة عبده هنا ليست قفزاً في الفراغ بتأويل لا سند له من اللغة أو التراث. ذلك أن كلمة «خليفة» – كما فهمت عند بعض المفسرين القدماء – يمكن أن تعني «خلفا» لقبيل سابق من الأحياء كان يسكن الأرض «يفسد فيها ويسفك الدماء».

وبالمنهج نفسه تصبح قصة ابني آدم (قابيل وهابيل) تمثيلاً لنوازع الخير والشر، وتصبح قصة إبراهيم مع الطير الواردة في القرآن إثباتاً لقدرة الله على إحياء الموتى تمثيلاً كذلك، لأن معنى «فصرهن إليك» ليس قطعهن أجزاء،

بل «مرتَهن على طاعتك». وهكذا إذا كان الطير بالتمرين يستجيب للإنسان ويطيعه، أليس كل ما في الوجود رهن مشيئة الله بما هو الخالق؟.[٣٦]

بل يذهب محمد عبده – في جرأة غير مسبوقة – إلى أن نزول الملائكة وقتالهم مع المسلمين في موقعة «بدر» الكبرى، لم يكن حقيقة حرفية، بل كان من قبيل البشرى والتأييد المعنوي.[٣٧] وهو في هذا التأويل يستند إلى القاعدتين نفسيهما اللتين أشرنا إليهما: اللغة من جهة والخبرة الإنسانية والمعرفة التراثية من جهة أخرى. وكلاهما ينفيان النزول الحرفي للملائكة. هذا بالإضافة إلى استناد عبده إلى مرجعية كل من محمد بن جرير الطبري، الذي أنكر نزول الملائكة في أحد[٣٨]، وسكت عن مرويات قتالهم في بدر لأنها – فيما يقول عبده – «لم تكن حرية بأن تنقل[٣٩]، وأبو بكر بن الأصم الذي أنكر قتال الملائكة في بدر، وقال – فيما يروي عنه عبده – «إن الملك الواحد يكفي في إهلاك أهل الأرض، كما فعل جبريل بمدائن قوم لوط، فإذا حضر هو يوم بدر فأية حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفار؟».[٤٠]

هكذا يجمع عبده بين النقل والعقل، لكنه النقل عن أبي بكر بن الأصم (المعتزلي) وعن ابن جرير الطبري الذي ناقشنا موقفه من التأويل فيما سبق. وينتهي عبده إلى رفض النقل الذي يتعارض مع العقل قائلاً: «كفانا الله شر هذه الروايات الباطلة التي شوهت التفسير وقلبت الحقائق، حتى إنها خالفت نصّ القرآن نفسه، فالله تعالى يقول في إمداد الملائكة: (وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم). وهذه الروايات تقول بل جعلها مقاتلة، وأن هؤلاء السبعين الذين قتلوا من المشركين لم يمكن قتلهم إلا بإجتماع ألف أو ألوف من الملائكة عليهم مع المسلمين الذين خصهم الله بما ذكر من أسباب النصر المتعددة. إلا أن في هذا من تعظيم المشركين ورفع شأنهم وتكبير شجاعتهم وتصغير شأن أفضل أصحاب الرسول وأشجعهم، ما لا يصدر عن عاقل إلا وقد سلب عقله لتصحيح روايات باطلة لا يصح لها سند».[٤١]

هكذا يمكن القول أن مرجعية التأويل عند محمد عبده، مرجعية مركبة تركيباً أعقد من تركيب مرجعية التأويل عند المعتزلة، بل الأحرى القول إن مرجعية عبده هي مرجعية معتزلي يعيش في نهاية القرن التاسع عشر محاولاً الإفادة من ثمار الفكر الإنساني والتوافق مع النص المركزي في حضارته وثقافته. لذلك نراه يضع في إطار «المتشابهات» القصص القرآني[٤٢]، بالإضافة إلى ما ينافي ظاهرة التنزيه على طريقة المعتزلة. لكنه رغم ذلك لا يدخل في عراك ضد «طريقة السلف»، أهل السنة والجماعة – كما فعل أسلافه من المعتزلة، بل يحاول أن يميِّز بين «تفويض» أهل السلف، وبين «تأويل» المعتزلة، أو الخلف، ويرى أن التفويض واجب ضروري على مستوى «الاعتقاد» القلبي الداخلي، لكن «التأويل» كذلك واجب ضروري للكلام الإلهي «لأنه لا بد للكلام من فائدة يحمل عليها، لأن الله عز وجل لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معنى».[٤٣]

على أساس هذا التمييز يمكن لنا أن نفهم ما يقوله عبده عن نفسه من أنه يجمع بين طريقة السلف وطريقة الخلف، وذلك على عكس تلميذه ومكمل تفسيره «محمد رشيد رضا» الذي يطمئن تماماً لطريقة أهل السلف، ويؤكد ان هذا الاطمئنان الكامل لم يتحقق له تفصيلاً إلا بممارسة كتب كل من ابن تيمية وابن القيّم[٤٤]، حاملي لواء السلفية الحنبلية المناهضة لأية مرجعية في التأويل، سوى مرجعية اللغة المعزولة حتى عن سيرورتها التاريخية وأفقها الإجتماعي.

لكن جمع عبده بين طريقتي السلف والخلف، مع التمييز بينهما في الوقت ذاته، تحوّل في أتباعه إلى تيارين ما يزالان، حتى الآن، يشكلان قطبي صراع يهدأ حيناً ويشتد أحياناً، في تاريخ الفكر الإسلامي حتى يومنا هذا، خاصة في مجال تأويل القرآن وتفسيره، وهو المجال الذي نركز عليه هنا. من طريقة السلف نهل رشيد رضا، ومنه

نقل حسن البنا وتأسست جماعة «الإخوان المسلمين». ومن طريقة الخلف نَهَل علي عبدالرازق وطه حسين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله، ولكل منهم قصة دامية مع تيار أهل السلف معروفة. وإذا كانت قصة أمين الخولي لا تبدو للبعض دامية، فالحقيقة أنها كذلك، لقد كان الأستاذ المشرف على رسالة الدكتوراه «الفن القصصي في القرآن» للطالب محمد أحمد خلف الله، وهي رسالة أثارت نزاعاً خرج من الجامعة إلى الحياة العامة، وتدخل الأزهر والحكومة حتى ألغيت الرسالة وفصل الطالب من الجامعة، سنة ١٩٤٩. وبعد خمس سنوات تم فصل الأستاذ الشيخ أمين الخولي من الجامعة. أيضاً، فيما عرف بإسم «حركة التطهير»، بعد أن كان قد حُرم من حق الإشراف على الرسائل الجامعية المتصلة بالدراسات القرآنية بقرار من إدارة الجامعة. ومن الجدير بالذكر أن واحداً من طلاب الخولي النابهين – هو شكري عياد – قد اضطر في دراسته للدكتوراه إلى تغيير «التخصص» من «الدراسات القرآنية» إلى «الدراسات البلاغية» لكي يحظى بشرف الإستمرار تحت إشراف وتوجيه أمين الخولي.

لن نتوقف عند كتاب «الإسلام وأصول الحكم» هنا لعلي عبدالرازق، لأن اتصاله بعلم التأويل اتصال غير مباشر من جهة، ولأننا تناولناه، تفصيلاً في دراسة سابقة من جهة أخرى.[٤٥] لكن لماذا ذكر إسم «طه حسين» من بين أتباع منهج الخلف، وليس لطه حسين اتصال بعلم التأويل كذلك؟ وستتضح العلاقة بين طه حسين ومحمد عبده – من زاوية تأويل القرآن – حين نتأمل سياق الفقرة التي وردت في كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي»، والتي أثارت ما أثارت من احتجاج وردود ومناقشات ومطالبة بفصل طه حسين من الجامعة، حتى حسم وكيل النائب العام «محمد نورالدين» المشكلة من الناحية الإدارية، وإن ظلت لها امتداداتها وتفاعلاتها سلباً وإيجاباً حتى الآن. هذا على الرغم من أن المؤلف نفسه – طه حسين – قام بسحب الكتاب، وحذف منه الفقرة التي أثارت كل هذا الضجيج، ثم أعاد نشره بإسم «في الأدب الجاهلي» الذي يماثل من حيث الحجم ثلاثة أضعاف الكتاب الأول.

إن السياق الأساسي للكتاب هو مناقشة مدى انتساب هذا الشعر الذي يسمى جاهلياً إلى عصر ما قبل الإسلام فعلاً. ومن خلال بعض الأدلة والأسانيد التاريخية واللغوية يرى طه حسين أن «الصلة بين أصل اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلمها العدنانية (في الحجاز وشمال الجزيرة) واللغة التي كانت تتكلمها القحطانية في اليمن، إنما هي كالصلة بين اللغة العربية وأية لغة أخرى من اللغات السامية المعروفة». وبصرف النظر عن صحة هذه القضية أو خطئها، فإن المؤلف يستند إليها في الشك في صحة نسبة هذا الشعر المنسوب إلى شعراء أصلهم يمني، والمصاغ بلغة عربية فصحى هي لغة الشمال. ويرى طه حسين أن هذا الشعر لا يمكن أن يكون قد ظهر قبل القرآن، لأنه مكتوب بلغة قريبة جداً من عربية القرآن، التي لم تصبح لغة الجزيرة كلها إلا مع انتشار الإسلام. وتأسيساً على ذلك يرى طه حسين أن القرآن يجب أن يكون هو المرجع في فهم حياة الجاهلية، لا هذا الشعر الذي ينسب إلى الجاهليين، وهو لا ينتسب لهذا العصر «إن هذا الشعر الذي ينسب إلى امرىء القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين، لا يمكن من الوجهة اللغوية والفنية أن يكون لهؤلاء الشعراء، ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن... لا ينبغي أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله ... هذه الأشعار لا تثبت شيئاً ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث، فهي إنما تُكلِّفت واخترعت اختراعاً ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه.»[٤٦]

في مقابل هذا الشك في الشعر الجاهلي والتقليل من شأنه في مسائل التفسير والتأويل، نجد ثقة مطلقة في صحة النُّص القرآني، حتى ليغدو لطه حسين المرآة الأصدق للحياة الجاهلية، ويرى أن هذه القضية بدهية رغم ما تبدو عليه من غرابة بالنسبة لمن يسمعها لأول مرة. إنها قضية بدهية لأن «نص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك

فيه». لكن هذا النفي الحاسم لصحة كثير من الشعر الجاهلي من حيث نسبته إلى ذلك العصر، مع التأكيد الحاسم كذلك بصحة النصّ القرآني وكونه هو المرآة الصادقة للعصر الجاهلي يفضي إلى مشكل لا بد من حلّه. ذلك أن الذين يقولون بوجود لغة موحّدة يتكلمها العدنانيون والقحطانيون (أهل الشمال وأهل الجنوب) يستندون إلى بعض المرويات في التفرقة بين العرب العاربة - أي الأصليين وهم أهل الشمال، وبين العرب المستعربة، وهم أهل الجنوب - الذين تعلّموا العربية وأتقنوها وتخلّوا عن لغتهم - الحميرية - منذ عصور بعيدة، يربطها بعضهم بقصة هجرة إبراهيم بكل من اسماعيل وهاجر إلى أرض الحجاز، وهي القصة الواردة في القرآن الكريم.

ولم يكن الحلّ - كما توهم البعض من أتباع منهج السلف - التشكيك في صحة القرآن، بل تناول القصة - قصة إبراهيم وإسماعيل - بالتأويل على منهج محمد عبده الذي سبقت لنا الإشارة إليه. القرآن ليس كتاباً في التاريخ من جهة، وهو يخاطب الناس على قدر عقولهم وأفهامهم، من جهة أخرى. وخلاصة ذلك أن ما يروى في القرآن من قصص لا يجب أن نبحث عن صدقه - أو عدم صدقه - في التاريخ العلمي الموثق، لأنه قصص كان معروفاً للناس ومتداولاً. وهنا لا بد أن نشير إلى أن طه حسين يؤكد - بالإضافة إلى تأكيده صحة النّص وكونه أصدق مرآة للعصر - أن إعجاب الناس بالقرآن - من أسلم منهم ومن أصرّ على وثنيته - نابع من وجود نوع من الصلة «هي هذه الصلة بين الأثر الفني البديع وبين الذين يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه».[٤٧] ومن شروط الأثر الفني البديع أن يكون جديداً، لا بمعنى الغرابة التامة التي تجعله عصياً على الفهم وفوق مستوى الإدراك والتذوّق، بل بمعنى الجدّة اللافتة والمتضمنة لعناصر مألوفة في الوقت نفسه. إذ لو كان «القرآن» جديداً تماماً بالنسبة للعرب «لما فهموه ولا وعوه ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر. إنما كان القرآن جديداً في أسلوبه، جديداً فيما يدعو إليه، جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون. ولكنه كان كتاباً عربياً، لغته هي اللغة العربية الأدبية التي كان يصطنعها الناس في عصره، أي في العصر الجاهلي».[٤٨]

ليس من الغريب في ظل هذا التصور - المستند إلى أطروحة عبده عن القصص القرآني - أن تكون قصة هجرة إبراهيم بإسماعيل وهاجر للكعبة معروفة للعرب قبل نزول القرآن. وليس ورودها في القرآن دليلاً على صحتها التاريخية، بقدر ما هو دليل على وجودها في وعي المخاطبين في القرآن وفي ضمائرهم. ويرى طه حسين أن أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة: «إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثّون فيه المستعمرات. فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شبّت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت بشيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة. فليس يبعد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة، التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل، فأولئك وهؤلاء ساميون... وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح. فقد كانت في أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والإقتصادية ضمن لها السيادة في مكة وما حولها وبسط سلطانها المعنوي على جزء غير قليل من البلاد العربية الوثنية. وكان مصدر هذه النهضة وهذا السلطان أمرين: التجارة من جهة، والدين من جهة أخرى».[٤٩]

وينتهي طه حسين من ذلك إلى أن قصة «العاربة» و«المستعربة» وتعلّم إسماعيل العربية من جُرْهم، كل ذلك حديث أساطير لا خطر له ولا غناء.[٥٠] لكن ظهورها في القرآن - الذي لا يعني صحتها التاريخية - كانت وراءه أهداف دينية. ذلك «أن ظهور الإسلام وما كان من الخصومة العنيفة بينه وبين وثنية العرب من غير أهل الكتاب، قد اقتضى أن تثبت الصلة الوثيقة المتينة بين الدين الجديد وبين الديانتين القديمتين ديانة النصارى واليهود. فأما

الصلة الدينية فثابتة واضحة، فبين القرآن والتوراة والأناجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض، كلها ترمي إلى التوحيد، وتعتمد على أساس واحد هو هذا الذي تشترك فيه الديانات السماوية السامية. ولكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية، يحسن أن تؤيدها صلة أخرى مادية ملموسة، أو كالملموسة، بين العرب وأهل الكتاب. فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة، قصة القرابة المادية بين العرب العدنانية واليهود ؟ ».[٥١]

هذا التأويل السسيوتاريخي لورود القصة في القرآن، لكي تؤدي غرضاً دينياً تتعمّق من خلاله الصلة الدينية المعنوية بين القرآن والنصوص الدينية السابقة عليه - وهي صلة لا مجال للتشكيك فيها - ليس إلا امتداداً لأطروحة محمد عبده، معمقاً بإطار ثقافي وأفقٍ معرفيٍ أوسع من ذلك الذي كان متاحاً لمحمد عبده. ولعل هذا هو الذي يفسّر مفارقة لغة طه حسين للغة محمد عبده من جهة، ويفسّر رد الفعل العنيف والعصابي ضد كتاب «في الشعر الجاهلي» وضد طه حسين. إنها اللغة الجديدة غير المألوفة وغير المهادنة في الوقت نفسه، لأنها تستخدم مفردات مثل «أسطورة» لوصف القصة، ومثل «استغلال» وصفاً لتوظيف القرآن للقصة. وتبلغ لغة طه حسين أقصى درجات علميتها - التي تعني عدم المهادنة مع لغة الوعظ والخطابة - حين يقول: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الإسمين في التوراة والقرآن، لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها».[٥٢]

قد يختلف الناس أو يتفقون مع ما يطرحه طه حسين في مشكلة «الشعر الجاهلي»، وقد يختلفون معه أو يتفقون، في الدلائل والبراهين التي استند إليها لإثبات إختلاف لغة أهل الشمال عن لغة أهل الجنوب، لكن الرجل لم يكن يشكّك في صدق القرآن بأية حال من الأحوال، بل تعرّض عرضاً لتأويل قصة من القصص القرآني تأويلاً اجتماعياً تاريخياً، منطلقاً دون شك من إنجاز محمد عبده بشأن عدم التطابق بين القصص القرآني والتاريخ. لكن أتباع منهج السلف قرأوا الكتاب على طريقة: «ولا تقربوا الصلاة» كما فعلوا ذلك قبل خمس سنوات مع كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبدالرازق، وكما سيفعلون ذلك مرة ثالثة - ولكن بعد عشرين عاماً هذه المرة - مع رسالة محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن». ثم تتكرر المأساة مرة رابعة بعد حوالى خمسة وأربعين عاماً من المأساة الثالثة.

لكن ما أضافه طه حسين لإنجاز محمد عبده واصله الشيخ أمين الخولي في مجال الدراسات القرآنية، وذلك رغم أن طه حسين نفسه - كما سلفت الإشارة - سحب الكتاب وأزال منه لغته غير المهادنة، تماماً كما فعل علي عبدالرازق والذي ظل مصراً على عدم طبع كتابه - رغم تغيّر المناخ العام - حتى طبع مرة ثانية في منتصف السبعينات بعد وفاته. أما كتاب طه حسين فلم يطبع طبعته الثانية إلا في سياق المأساة الرابعة وفي بداية عام (١٩٩٥) حيث طبع طبعة مستقلة في إحدى دور النشر الوليدة (دار نهر بالقاهرة) ثم طبعته مجلة «القاهرة» في أحد أعدادها (مايو ١٩٩٥).

إن حديث محمد عبده عن أسلوب السرد في قصص القرآن، وكيف أنه أسلوب يتحدد من خلال الغرض الديني الوعظي للقصّ، ولا علاقة له بالتتابع الطبيعي المنطقي أو التاريخي للوقائع خارج القرآن، كان مقدمة أساسية مكّنت طه حسين من أن يبني عليها مقدمة أخرى معروفة تماماً ومتفق عليها هي «جدّة القرآن من حيث الأسلوب». واستنبط طه حسين من المقدمتين نتيجة فحواها أن القرآن «أثر فني بديع»، وأنه مارس تأثيره في معاصريه من خلال كونه كذلك. وهذا بالتحديد هو المفهوم الذي ينطلق منه الشيخ أمين الخولي عن النّص القرآني: إنه كتاب العربية الأكبر وأثرها الفني الأقدس: «فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في

الدين أم لا ».[٥٣]

من هنا يؤسس أمين الخولي اختلافه الذي أشرنا إليه مع محمد عبده عن غاية عملية التفسير، ويرى أن المقصد الأسبق والغرض الأول لعملية التفسير هو «البيان»، إذ هو الهدف الذي «تنشعب منه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة (ومنها قصد الهداية عند محمد عبده) ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر، سواء كان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً».[٥٤]

إذا كان محمد عبده - كما سلفت الإشارة - يشير الى علمي البلاغة التقليديين (المعاني والبيان) بإسم «علم الأسلوب»، فليس منطقياً أن تفهم كلمة «البيان» - التي هي المقصد الأساسي والجوهري من عملية التأويل والتفسير - بدلالتها البلاغية عند القدماء. لكن هذا ما حدث مع التلميذة الأولى من تلاميذ الخولي - وزوجته بعد ذلك - الدكتورة بنت الشاطىء في «التفسير البياني للقرآن»، الذي لا يكاد من الناحية المنهجية يتجاوز حدود علم البلاغة الكلاسيكي.

وإذا كان أمين الخولي لم يترك تفسيراً - مثل محمد عبده - فقد كان إنشغاله بقضية المنهج هو الحافز وراء القيام بدراسات وبحوث استكشافية عديدة، خلّفت لنا تسعة كتب في اللغة والأدب والبلاغة والفكر والأديان المقارنة. واحد من هذه الكتب هو كتاب «مناهج التجديد» - الذي نعتمد عليه هنا أساساً - يضم بين دفتيه عشر دراسات في تلك المجالات المشار إليها، وكلها تركز حول مشكلة المنهج. وإنشغاله، هكذا، بقضية المنهج في أكثر من مجال من المجالات المشار إليها، كان من شأنه دون شك أن يعمّق إلى حد كبير مفهومه لمنهج التفسير والتأويل.

قلنا إن المنهج ينطلق من مفهوم محدد للقرآن بوصفه أثر العربية الفني الخالد الأقدس - هو كذلك للعربي، مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً أم ملحداً -. وليس المقصود بالعروبة عند الخولي عروبة العرق والجنس والعصب والدم، بل عروبة اللسان والثقافة والعقل. وليس معنى أن القرآن أثر فني عربي أنه ليس كتاباً دينياً مقدساً منزلاً من عند الله على نبيه محمد، بل المعنى أنه نصّ يمارس تأثيره وفاعليته على المسلم وعلى غير المسلم كذلك، من خلال خصائصه الأدبية والفنية المميزة له، والفارقة له عما سواه من النصوص. وهو التمييز والتفريق الذي أطلق عليه القدماء إسم «الإعجاز». ومن ناحية أخرى فليس معنى القول بأنه «عربي» أنه لا يخاطب غير العرب في مراميه وأهدافه، كما أن هذا الوصف لا يعني إنحسار دلالته في المدى القصير لزمن نزوله أو بعده بقليل. لا شيء من هذا يتضمنه مفهوم أن القرآن «أثر فني عربي» أو أنه «كتاب العربية الأكبر»، لأن للقرآن - بما هو أثر فني - «معاني ومرامي إنسانية إجتماعية بعيدة الهدف، أبدية العمر. لكن ذلك كله إنما جاء الإنسانية في ثوبه العربي وبذلك التعبير العربي. والتمثل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول إليه».[٥٥]

من هنا لا بد أن نفهم أن «البيان» الذي يعنيه الخولي بوصفه مقصد المقاصد، وغرض الأغراض من عملية التأويل والتفسير هو منهج التحليل الأدبي القادر على التعامل مع الأثر الفني الخالد. ولا بدّ أن تتحدد خطوات هذا المنهج إنطلاقاً من خصائص النّص ذاته - من حيث البنية والتركيب العام - لأنه ليس هناك منهج واحد ذو خطوات محددة سلفاً للتعامل مع كل أنماط النصوص. وليس هناك منهج مصمت ثابت القالب يفرض على هذا النّص أو ذاك، لأن وحدة المنهج الأدبي لا تنفي تنوع الإجراءات - ومن ثم إختلاف خطوات التطبيق - المستخدمة مع كل نصّ إنطلاقاً من طبيعته الخاصة.

لهذا يبدأ أمين الخولي بوصف بنية النص القرآني وتحديد خصائصها. «إن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً، وقد فرّق الحديث عن

الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعددة، ومقامات مختلفة، ظهرت في ظروف مختلفة؛ وذلك كله يقتضي، في وضوح، بأن يُفسّر القرآن موضوعاً موضوعاً، وأن تجمع آيهُ الخاصة بالموضوع الواحد، جمعاً إحصائياً مستقصياً، ويعرف ترتيبها الزمني ومناسباتها وملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسر وتفهم فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق في تحديده».[٥٦]

من الضروري الإنتباه هنا إلى أن هذا الوصف لبنية النّص القرآني المحددة لخصائصه، وصف صحيح وصائب من الوجهة التاريخية، أي من وجهة الكيفية التي تَرَكَّب فيها النّص، وتحددت بنيته من خلال عمليتي الجمع الأولى والثانية في عصر الخلافة الأول. لكن هذه البنية بخصائصها تلك هي التي تمارس فاعليتها وتأثيرها منذ ذلك العصر وحتى الآن في قلوب المسلمين وغير المسلمين وعقولهم. وبعبارة أخرى كان المتوقع من الشيخ أمين الخولي، وقد انطلق من مفهوم أن القرآن هو نص العربية الأكبر وأثرها الفني الأقدس، أن يطرح منهجاً لدراسة النّص دراسة فنية أدبية في بنيته الراهنة، بصرف النظر عن كيفية تَرَكُّبها من الوجهة التاريخية.

لكن مطلباً مثل هذا يعدّ مستحيلاً بالنسبة للشيخ أمين الخولي، فضلاً عن أن يكون متوقعاً. فالشيخ خرّيج مدرسة «القضاء الشرعي» ، وتأثّره بعلماء أصول الفقه واضح في المنهج الذي يطرحه: جمع الآيات ذات الموضوع الواحد جمعاً إحصائياً، ثم ترتيبها ترتيباً تاريخياً قبل القيام بعملية التفسير. لقد كان على علماء الأصول أن يقوموا بذلك في دراسة الأحكام الفقهية، وذلك من أجل اكتشاف ناسخ الأحكام من منسوخها، وبيان «المجمل» من «المفصل» و«العام» من «الخاص»، وذلك كله لا يتأتّى إلا بالجمع الموضوعي للآيات والترتيب التاريخي لها كذلك. لكن الشيخ يحوّل منهج علماء الأصول هذا - الخاص بدراسة الأحكام والضروري لها - إلى منهج صالح للتعامل مع القرآن كله.

ولا يمكن التقليل من شأن هذا المنهج حين تتعلق الدراسة بموضوعات القرآن وقضاياه الفكرية العقيدية والأخلاقية والإجتماعية، لكنه ليس المنهج الأجدى في الدراسة الأدبية للقرآن. وليس ذلك كله من قبيل تناقض في منهج الشيخ أمين، لأن مفاهيمه للدراسة الأدبية، والتي تحتاج لدراسة مستقلة ليس هنا مجالها - هي مفاهيم أقرب للمفاهيم الرومانتيكية المشبّعة بمفاهيم الكلاسيكية الجديدة، وهي مفاهيم تتناول النّص الأدبي من حيث الموضوعات والمضامين أكثر من تناولها له من حيث الشكل والبنية.

وهذا هو الذي حدا بالشيخ إلى تقسيم الدراسات القرآنية إلى فرعين هما:- دراسة ما حول القرآن، التي تنقسم إلى عامة وخاصة. أما الخاصة فهي تلك الدراسات التي تسمى «علوم القرآن» كأسباب النزول والمكي والمدني والجمع والترتيب والقراءة.. الخ. والدراسات العامة حول القرآن هي تلك الدراسات التي تتجاوز «علوم القرآن» التقليدية إلى ذلك النمط من الدراسة التاريخية والإجتماعية الذي سبق أن تناوله محمد عبده. هذه الدراسة العامة تتناول: «ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش، وفيها جُمع وكُتب وقرىء وحُفظ وخاطب أهلها أول من خاطب، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها وإبلاغها شعوب الدنيا، فروح القرآن عربية ومزاجه عربي وأسلوبه عربي ... والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل والاستشفاف التام لهذه الروح العربية، ولذلك المزاج العربي والذوق العربي. والتمثّل التام لهذه العروبة هو السبيل المتعينة لفهم ذلك كله والوصول إليه. ومن هنا لزمت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية المادية... فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبين. هذا مع ما يتصل بالبيئة المعنوية، بكل ما تتسع له هذه الكلمة من ماضٍ سحيقٍ وتاريخٍ معروف، ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة في أي درجة كانت، وعقيدة بأي لون تلوّنت، وفنون مهما تنوّعت، وأعمال مهما تختلف وتتشعّب، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة

وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا القرآن العربي المبين».(٥٧)

إن تلك الدراسات «حول القرآن» الخاص منها والعام تعد بمثابة الدراسات الضرورية الممهدة لدراسة النص ذاته، أي للتأويل والتفسير. وليست هذه الدراسات في التحليل الأخير إلا دراسة لسياق النص بالمعنى الشامل التاريخي والإجتماعي والثقافي والديني. وهنا يتجاوب فكر أمين الخولي في الدراسات القرآنية تجاوباً تاماً مع فكره الأدبي، خاصة في المنهج الذي طرحه في كتابه عن «الأدب المصري» (١٩٤٣م) مركزاً على أهمية «البيئة» بالمعنى الواسع الشامل لدرس الأدب.

بعد هذه الدراسة الأساسية الجوهرية تترتب خطوات عملية التأويل والتفسير ترتيباً لا يختلف كثيراً عن ترتيب تلك الخطوات عند محمد عبده، مع إضافات تفصيلية شديدة الأهمية. الخطوة الأولى تبدأ بالنظر في «المفردات»، ويؤكد الخولي مثل عبده أنه: «من الخطأ البين أن يعمد متأدب الى فهم ألفاظ هذا النّص القرآني الأدبي الجليل فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرّج والتغيّر الذي مسّ حياة الألفاظ ودلالتها، ولا على التنبّه إلى أنه إنما يريد ليفهم هذه الألفاظ في الوقت الذي ظهرت فيه وتُليت أول ما تُليت على من حول تاليها الأول عليه السلام».(٥٨) لكن هذه المرحلة الأولى من الخطوة الأولى - خطوة النظر في المفردات - لا تعني أن دلالة تلك المفردات مرهونة فقط بالإستخدام اللغوي خارج النّص. لذلك يضيف الخولي لهذه المرحلة الأولى، مرحلة ثانية في التحليل لا بد للمفسّر أن ينتقل إليها في تحليل المفردات، تلك هي الإنتقال من المعنى اللغوي إلى المعنى الإستعمالي (التداولي) في القرآن. وعلى الباحث في هذه المرحلة الثانية أن «يتتبع ورودها (اللفظة المفردة) لينظر في ذلك، فيخرج منه برأي عن إستعمالها: هل كانت له وحدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة؟ وإن لم يكن الأمر كذلك فما معانيها المتعددة التي استعملها فيها في عصر نزول القرآن؟».(٥٩)

وكما يؤكد الخولي أن عروبة القرآن - من حيث الأسلوب والطابع والروح - لا تتعارض مع إنسانية مراميه وأهدافه وعالمية رسالته، فإنه بالمثل يؤكد أن دلالة الألفاظ المفردة، إن في إستعمالها اللغوي أو القرآني، ليست دلالة ساكنة، بل هي دلالة متحركة نامية، لكنه يحذّر من عمليات القفز والإسقاط الدلاليين والتي يمكن أن يقع فيها المفسّر، لأن النموّ الدلالي مرهون في حركته بالدلالة الأولى، ولا يصح ولا ينبغي أن يفارقها. «لا ينكر أن خلود هذا الكتاب ورياضته الدائمة للحياة مع صلته الوثقى بها، كل ذلك يهيىء لفهم معاني متجددة أو نامية. لكنا مع عدم إنكار هذا القدر نرى أنه لا ينبغي أن تنسب إلى القرآن من هذه المعاني، إلا ما كان طريق فهمه الحس اللغوي للعربية، وسبيل الإنتقال إليه هو دلالة اللفظة الأولى في عصر نزول القرآن».(٦٠)

وإذ تتحقق الخطوة الأولى - بمرحلتيها السالفتين - «يكون نظر المفسّر الأدبي في المركّبات. وهو في ذلك - ولا مرية - مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة... والنظر في إتفاق معاني القراءات المختلفة للآية الواحدة، وإلتقاء الإستعمالات المتماثلة في القرآن كله... على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تتمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، وتستبين معارف هذا الجمال وتستجلي قسَماته، في ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية؛ مُنْضَماً إلى التأملات العميقة في التراكيب والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية».(٦١)

نلاحظ هنا أن «علم الأساليب» عند محمد عبده يتحوّل عند الخولي إلى أداة للكشف عن أسرار جمال الأسلوب القرآني. إن علوم البلاغة التقليدية التي حاول الخولي تطويرها في كتابه الهام «فن القول» (١٩٤٧م) وفي دراسات أخرى سابقة ضمها كتاب «مناهج التجديد»، هي أدوات المفسّر للكشف عن هذه الجماليات. هذا بالإضافة إلى أن الغاية من تحليل أساليب القرآن والكشف عن جماليتها هي الوصول الى سر «الإعجاز» الذي

يرى الخولي أنه «نفسي»، أي قائم على «التأثير» في الملتقى تأثيراً نفسياً.(٦٢)

وهنا كان لا بدّ للخولي أن يدرك أن ما يمارسه القرآن من تأثير نفسي معجز ليس مردوداً، ولا يمكن أن يُرد، إلى القراءة الموضوعية حسب ترتيب النزول، بل هو تأثير ناتج عن البنية الحالية للنص التي يطلق عليها القدماء «ترتيب التلاوة» في مقابل «ترتيب النزول» الذي يشير إلى ما قبل هذه البنية. لكن هذا الإدراك لم يكن ممكناً أن يتحقق للخولي، لأن الوعي به لم يبدأ إلا في الخمس وعشرين سنة الأخيرة.

ولعل دراسات محمد أركون، خير تعبير عن هذا الإدراك الآن، ذلك أن تلاميذ الخولي بدءاً من بنت الشاطىء ومحمد أحمد خلف الله وشكري عياد ظلوا متمسكين، بدرجات متفاوتة بالطبع، بمنهج وحدة الموضوع وترتيب النزول.

يبقى لكشف بعض الجوانب الهامة المتصلة بتصور الخولي للإعجاز النفسي أن نتناول بالتحليل رده على أصحاب نظرية «الإعجاز العلمي» للقرآن، وهي نظرية تحظى بقبول وإنتشار واسعين جداً في السنوات الأخيرة، في بعض الدوائر الأكاديمية فضلاً عن سريانها كسريان النار في الهشيم في وعي العوام وأشباه المثقفين من المسلمين. إن الخولي في هذا الرد الذي نحس أهمية إيراده كاملاً هنا يؤكد ثلاث نقاط جوهرية كاشفة عن مفهوم «الإعجاز النفسي» عنده، أو عن بعض جوانبه على الأقل. النقطة الأولى: أن القرآن حين يتناول بعض حقائق الكون ومشاهده، إنما يتناولها تناولاً فنياً، ولا يتناولها من ناحية قوانينه الدقيقة أو نواميسه المنضبطة. النقطة الثانية: أن هذا التناول لحقائق الكون إنما يعتمد على المشهود والمدرك للناس جميعاً، العامة والخاصة، والعلماء وأنصاف العلماء، بل والجهلاء أيضاً. النقطة الثالثة: أن القرآن يتناول هذه الحقائق المشاهدة والملموسة للناس جميعاً من ناحية وقعها على الحواس، وإنفعال الناس بها وما تثيره من روعة في نفوسهم. ويمكن صوغ هذه النقاط الثلاث بعبارة أخرى هي أن القرآن حين يتناول بعض حقائق الكون المشاهدة والمدركة، إنما يتناولها ليثير مخيلة القارىء معتمداً على ما هو قار في تصوراته محرك لإنفعالاته التي قد تكون خمدت بحكم الألفة، وذلك كله في أسلوب أدبي مؤثر. وهكذا يمكن القول إن هذا التناول لظواهر الكون والطبيعة هو نفسه أسلوب تناول القصص في القرآن، لأهداف دينية وعظية وليس لرواية التاريخ.

وها هو نص الشيخ أمين الخولي: «إن كان لا بد لأصحاب هذه النوايا ومن لف لفهم من أن يتجهوا إليه، ليدفعوا مناقضة الدين للعلم، فلعله يكفي في هذا ويفي ألا يكون في كتاب الدين نصٌ صريحٌ، يصادم حقيقة علمية يكشف البحث أنها من نواميس الكون ونظم وجوده؛ وحَسْبُ كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ومسايرة للعلم، وخلاصاً من النقد. على أني حين أتسمح بهذا القدر في سبيل إرضاء رغبات هؤلاء الطيبي النية، لا أنسى أن أذكرهم بأن التناول الفني لحقائق الكون ومشاهده، هو التناول الذي يقصد به الدين رياضة وجدانات الناس. ويُوَجَّه لعامتهم وخاصتهم؛ وعلمائهم وأنصاف علمائهم، بل لجهلائهم أيضاً، كما هي مهمة الدين والغاية من تلاوة كتابه بينهم جميعاً. وهذا التناول إنما يقوم على المشهود البادي من ناحية روعته في النّفس ووقعه على الحواس، وإنفعال الناس به، لا من ناحية دقائق قوانينه ومنضبط نواميسه في معادلات جبرية، أو أرقام حسابية، أو بيان جاف لخصائصه وحقائقه. وبقيام هذا التناول على المشاهد والمدرك بادىء الرأي، والمؤثر في النّفس المثير للإنفعال، لا يجب الوفاء به بحماية الحقائق العلمية والخصائص المجرّبة لهذه العوالم الموصوفة، والمناظر التي لا يراد من تناولها إلا إثارة الشعور بجلالها وجمالها ودلالتها على عظمة القوة المدبرة لها المحققة لنظامها. ولو إلتزم (المفسّر) في شيء من هذا تصحيح المقررات العلمية، لأخلّ هذا الإلتزام كثيراً بالأهداف الفنية الوجدانية التي يريد الدين تحقيقها ونفع الحياة بها عن طريق التأمل المتدين والإعتبار النفسي العاطفي المريح، قبل كل شيء

آخر». [٦٣]

والآن وقد صار واضحاً أن الشيخ أمين الخولي هو الإمتداد المعرفي التركيبي لكل من محمد عبده وطه حسين على مستوى المنهج، فمن اللازم بيان طبيعة التحدي الذي يعد منهج الخولي إستجابة له. لم يعد التحدي بالنسبة للخولي هو التحدي الخارجي المتمثل في الوجود الأوروبي - مادياً وعقلياً - في قلب العالم العربي والإسلامي، وما يطرحه هذا الوجود من قضايا ومشكلات، بل أضيف إليه التحدي الداخلي المتمثل في نمو التيار السلفي الذي بلغ أوجه منذ إنشاء جماعة الإخوان المسلمين، والذي كان استطاع قبل ذلك كبح جماح مدرسة «التأويل» على مذهب الخلف في معركتي «الإسلام وأصول الحكم» و«في الشعر الجاهلي».

يحاول منهج الخولي أن يستعيد لهذا التيار حيويته على مستوى قضايا التجديد بصفة عامة، وعلى مستوى تأويل القرآن بصفة خاصة. من هنا يضيف إلى وعي محمد عبده بالتراث المعتزلي والرشدي إنجازات علماء أصول الفقه، في مجال التحليل اللغوي لإستثمار الأحكام من النصوص عن طريق وحدة الموضوع وترتيب النزول. ويضيف إلى منهج طه حسين «اللغوي الفني» أبعاداً من نظرية الأدب عن تأثير البيئة وعن التأثير النفسي للأدب في القارىء. وفي كل ذلك لم تفارق محنة تيار «التأويل» وعي أمين الخولي أبداً، وإن دفعت بها إلى السطح محنة «الفن القصصي في القرآن» الرسالة التي أنجزت تحت إشراف الخولي.

في مقدمته للطبعة الأولى لكتاب «الفن القصصي» - الذي رفضت الجامعة منح صاحبه درجة الدكتوراه، بل وفصلته من السلك الجامعي - يكشف الخولي لنا عن أهمية منهجه في القضاء على «الإزدواج» في شخصية المثقف المسلم، الذي يؤمن بالقرآن وصحته من ناحية عواطفه ومشاعره الدينية، وهو كذلك يثق في العلم وإنجازاته من ناحية الفكر والعقل. وفي إشارة واضحة صريحة لكتاب «في الشعر الجاهلي» ، ومن ثم لطه حسين، يقرر الخولي إن : «الدراسة الفنية المتجددة للقرآن، كتاب العربية الأكبر، والمستفيدة من التقدم الفني والعقلي والإجتماعي تنتهي إلى أن يتقدم التفسير الأدبي للقرآن خطوة للأمام بعيدة الأثر، خطوة حَسْبُها أن تمنع إزدواج الشخصية في المتدين، ذلك الإزدواج الذي يتجلى حين يتدين مثقف بالإسلام واثقاً مؤمناً، ثم يدرك ويقرر إن الإسلام وكتابه القرآن، يحدث عن الأشخاص والواقعات بما يشاء، ويستغلها في ترويج الدعوة الإسلامية كما يشاء دون أن يكون حقاً ملزماً للمؤمنين. وهو ما أذيع وتقرر ودوفع به في مصر منذ ثلث قرن في أزمة الشعر الجاهلي». [٦٤]

هذا الوصف المشبّع بالنّقد، أو النّقد المحمّل بالتفسير لا التبرير، لطه حسين ولأطروحته عن القرآن في كتاب «في الشعر الجاهلي» ، يكشف عن وجه هام من وجوه التحدي الذي يرى الخولي أن منهج «التفسير الأدبي» قادر على مواجهته، وحل مشكل «الإزدواج» في المثقف المتدين. وهنا تتقدم أطروحة محمد عبده عن «القصص القرآني» والتاريخ، مدعّمة بأدوات منهج التحليل الأدبي وإجراءاته لكي تكون دواءً ناجعاً لمرض «الإزدواج».

يقول الخولي - مشيراً بالطبع إلى الفن القصصي ومدافعاً عنه حتى الإستعداد للإلقاء في النار، على حد تعبيره في المقدمة نفسها - : «وعلى هذا الأساس يستطيع المثقف الراقي، حين يتدين، أن يعتقد في تسليم مطمئن بحديث القرآن الفني في قصصه. ومع ذلك يحقق ويحلل في عمق ووضوح تاريخ هاتيك الأحداث، وأشخاص أصحابها، وينفي في ذلك ويثبت مطمئناً إلى أن هذا لن يصادم بحال ذلكم العرض الفني الآخر. وأن هذا العرض الفني، مهما يقل التاريخ في أحداثه - لن يمس سلامة القرآن وصدقه. وهكذا لا يضطر العالم المؤمن إلى أن يعالن العالم وأهله بأن للقرآن أن يقول ما يشاء، وأن يستغل الأحداث كما يشاء دون أن يلزمنا ذلك بشيء، لأننا مؤمنون بوجداننا - ثم باحثون بعقلنا - وفي أنفسنا هذان التياران المتخالفان والمتجاوران معاً. لن يقول المستنير ذلك، بل

سيقول بعد أن يفهم خطة الدرس الفني لقصص القرآن الكريم: إن للقرآن أن يسلك من السبل الفنية في عرضه لقصص السابقين ما يشاء، دون أن يقصد إلى مساس التاريخ بشيء؛ لأنه إنما يعرضها العرض الفني الذي لا يقوم على التفاصيل أو الروايات والتحديدات. بل يقصد ما قرر أن يقصده بصراحة ألا وهو العبرة. لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب».[٦٥]

٤ - خاتمة :

ألسنا حقاً إزاء «إشكالية» يحكمها دائما قانون «التحدي والإستجابة» في سياق التطور الإجتماعي والثقافي والفكري للعقل الإسلامي؟ ثم أليست تلك إشكالية «تأويل» لا مجرد مشكل شرح مفردات بالترجمة والتفسير؟ وأخيراً ألا تزداد الإشكالية تعقيداً، والصراع بين طرفي «السلف» و«الخلف» حدة وضراوة، ويرحل كثيراً عن تاريخه الطويل بوصفه صراعاً فكرياً ثقافياً، ليتحول إلى صراع دموي؟ لعل هذا العرض أن يكون محاولة لفتح باب الفكر وإغلاق أبواب القتل. ولعل تطوير منهج الخولي وفقاً لإنجازات المعرفة المتنامية في مجال العلوم الإنسانية، خاصة الألسنية والتأويلية، أن تمثل تجاوزاً لحالة الركود في مجال الدراسات القرآنية، ذلك الركود الذي لم تستطع جهود مدرسة الخولي - لأسباب كثيرة - أن تتخطاها، فأسلم المجال قياده تماماً لأهل السلف المعاصرين، والبَوْن بينهم وبين أسلافهم شاسع، كما هو البَوْن بين الإبداع والتكرار وبين الأصالة والنقل، وبين الإفادة والإعادة.

المصادر والمراجع

---

(١) السيوطي، عبدالرحمن جلال الدين، : الإتقان في علوم القرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٣، القاهرة، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

(٢) محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٤ ١٩٧٩م، الجزء الخامس، ص٤٨-٤٩، وكذلك ص٦٦.

(٣) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق : محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م، الجزء السادس، ص١٩٨.

(٤) سورة «عَبَس» (رقم ٨٠)، الآية: ٣١.

(٥) سورة «الأنعام» (رقم ٦)، الآية: ٨٢.

(٦) سورة «لقمان» (رقم ٣١)، الآية: ١٣.

(٧) أحمد بن محمد الإسكندري المالكي : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، وبهامشه «الإنتصاف فيما تتضمّنه الكشاف من الإعتزال»، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٣ ١٩٦٦م.

(٨) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، نوع «أسباب النزول».

(٩) محمد عابد الجابري: العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٤. ١٩٨٩م. وفيما يتصل بمنهج المعتزلة في التأويل انظر دراستنا: الإتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، ط٣. ١٩٩٣م.

(١٠) الخياط، أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان، : الإنتصار في الرد على ابن الراوندي. تحقيق : ينبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م، ص: ١٣-١٤.

(١١) القاضي عبدالجبار أبو الحسن الأسدآبادي : متشابه القرآن، تحقيق : عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبه، ط١، القاهرة، ١٩٦٦م، ص: ٣٥-٣٦.

(١٢) الطبري: جامع البيان، مصدر سبق ذكره، الجزء الأول ص: ٤٢٨-٤٣١، وانظر كذلك المجلد الحادي عشر، طبعة الريّان، القاهرة، (مصورة عن طبعة بولاق القديمة)، ص:٤٨٢-٤٨٣.

(١٣) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢م، ص:٣٢.

(١٤) أنظر نماذج لهذا الخلاف في كتابنا السابق، الإشارة إليه في حاشية (٩١)، ص:١٦٤-١٧٨.

(١٥) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير.

(١٦) نشر الكتاب بتصحيح: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام، القاهرة، ١٣٨٠هـ.
(١٧) نقلاً عن: مصطفى عبدالرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط٣ ١٩٦٦م، ص٨٥-٨٦.
(١٨) ما بين علامات التنصيص، أسماء كتب لمحمد عبده، سنحيل إلى بعضها فيما يلي.
(١٩) تفسير طنطاوي الجوهري: تفسير الجواهر، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.
(٢٠) تفسير «المنار»، المجلد الأول، ص:٢١.
(٢١) أمين الخولي: مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط، ١٩٦١.
(٢٢) مناهج التجديد، ص:٣٠٢.
(٢٣) مناهج التجديد، ص: ٣٠٢-٣٠٣.
(٢٤) تفسير «المنار»، المجلد الأول، ص:١٩.
(٢٥) المصدر السابق، ص: ٢٠.
(٢٦) المصدر السابق، ص: ٢٠-٢١.
(٢٧) المصدر السابق، ص: ٢١.
(٢٨) المصدر السابق.
(٢٩) المصدر السابق، المجلد الأول، ص:٢٧١.
(٣٠) المصدر السابق، المجلد الرابع، ص: ٤٢.
(٣١) المصدر السابق، المجلد الرابع، ص: ٧.
(٣٢) المصدر السابق، المجلد الأول، ص: ٢٧١.
(٣٣) المصدر السابق، المجلد الأول، ص: ٣٢٩-٣٣٠.
(٣٤) المصدر السابق، المجلد الأول، ص: ٢٣٣-٢٣٤.
(٣٥) المصدر السابق، المجلد الأول، ص: ٢١٥.
(٣٦) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص: ٤٧-٤٨.
(٣٧) المصدر السابق، المجلد الرابع، ص: ٩٢-٩٣، وانظر كذلك: المجلد التاسع، ص: ٥٠٦-٥١١.
(٣٨) المصدر السابق، المجلد الرابع، ص: ٩٣.
(٣٩) المصدر السابق، المجلد التاسع، ص:٥١١.
(٤٠) المصدر السابق، المجلد الرابع، ص:٩٣.
(٤١) المصدر السابق، المجلد التاسع، ص:٥١١.
(٤٢) المصدر السابق، المجلد الأول، ص: ٢١٠.
(٤٣) المصدر السابق، المجلد الأول، ص:٢١١.
(٤٤) المصدر السابق نفسه.
(٤٥) أنظر مقدمة المؤلف لكتاب «الخلافة وسلطة الأمة» المترجم عن التركية، ط٢، دار نهر، القاهرة، ١٩٩٥م.
(٤٦) في الشعر الجاهلي، ط٢، دار نهر، القاهرة، ١٩٩٥م، ص: ٢٠.
(٤٧) المصدر السابق، ص:٢٦.
(٤٨) المصدر السابق نفسه.
(٤٩) المصدر السابق، ص:٣٣.
(٥٠) المصدر السابق، ص:٣٥.
(٥١) المصدر السابق، ص:٣٣.
(٥٢) المصدر السابق.
(٥٣) مناهج التجديد، ص:٣٠٤.
(٥٤) المصدر السابق، ص:٣٠-٣٣.
(٥٥) المصدر السابق، ص: ٣١٠ (الحاشية).
(٥٦) المصدر السابق، ص:٣٠٦.
(٥٧) المصدر السابق، ص: ٣١٠.
(٥٨) المصدر السابق، ص: ٣١٢.
(٥٩) المصدر السابق، ص: ٣١٣-٣١٤.
(٦٠) المصدر السابق، ص:٣١٢ (الحاشية).

(٦١) المصدر السابق، ص: ٣١٤-٣١٥.
(٦٢) المصدر السابق، ص: ٢٠٣.
(٦٣) المصدر السابق، ص: ٢٩٤-٢٩٥.
(٦٤) الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٤ ١٩٧٢، المقدمة بقلم أمين الخولي، ص:د.
(٦٥) المصدر السابق، ص:هـ.

ذاكرة المكان
مكان الذاكرة

استراحة في قلب المأساة

إلياس صنبر

حيفا

عدتُ إلى حيفا في يوم ممطر. رافقني أبو كاظم، وهو سائق عجوز في الخامسة والسبعين من عمره، كنتُ قد التقيت به البارحة. انتابني خوف مفاجىء من أن أضيع وأنا في الطريق، وشعرت بالحاجة إلى حضور غير معروف لي وأليف في آن. ولهذا رافقني أبو كاظم الذي قاتل عام ١٩٤٨ إلى جانب عبد القادر الحسيني، الشخصية الأسطورية التي سقطت في المعركة بعد أن استعاد صاحبها من «الهاغانا» قرية القسطل العربية، وهي موقع استراتيجي عند مدخل القدس.

حيفا هي هي كما «أعرفها»، كما رأيتها في الصور الفوتوغرافية، وكما سمعت أوصافها من أهلي. إنها خليج كبير، محفوف برأس جبلي مغطى بأشجار صنوبر، ويهبط على منحدر ناعم حتى البحر. إنها «امفيتيا اتر» (مدرّج)، كما كان يقول أبي وأعمامي بلهجتهم المميّزة المعروفة لدى سكان الشمال الفلسطيني، والتي ظلّت على حالها مهما كانت اللغات التي يعبّرون بها.

أوصلني أبو كاظم إلى طرف شارعنا. «إذهب وخذ وقتك. سأنتظرك».

مشيت تحت المطر. الماء ينساب على الأرض، والمدينة تنحدر على سفح سلسلة متعاقبة من البيوت القديمة ومن السلالم الحجرية الصغيرة. أتلفت شمالاً ويميناً، أعثر على العديد من نقاط الإستدلال المحفورة في رأسي، لكنني لا أجد منزلنا. علماً بأنني حفظت عن ظهر قلب أدق التفاصيل الموجودة في الصور الفوتوغرافية التي أخذها أصدقاء وأرسلوها لي طوال سنوات عدّة، بناء على طلبي.

فجأة أصل إلى الشارع الكبير الذي يصعد نحو «الهادار». أشعر بالقلق للحظات قصيرة: هل أخطأتُ الشارع؟ رحت أستعلم من خبّاز قريب عن الأمر، فأعلمني بأنني في المكان الصحيح. ثم سلكت الشارع في الاتجاه المعاكس، وفجأة رأيته على بعد بضعة أمتار منّي: لقد جاوزته من دون أن أراه. ذلك أنني تخيّلت دائماً وصولي

---

* منتخبات من كتاب «فلسطين، البلاد الآتية» Palestinc, le pays à venir
والذي صدر أواسط عام ١٩٩٦ في باريس، عن دار النشر الفرنسية Editions de l'Olivier.
والكتاب يسجّل رحلة قام بها المؤلف إلى الوطن، بعد ٤٦ سنة من النفي عن مسقط رأسه حيفا، أي منذ عام ١٩٤٨.

إليه عبر الطرف الآخر لشارعنا، بحيث كفاني أن أجيء إليه عبرَ «المدخل غير المناسب» حتى لا أعود أعرف أين أنا. أغذ خطوات قليلة فأجد نفسي أمام الدرج الحجري الملاصق للبناء. لم يعد في الحديقة سوى شجرة ليمون من بين كل الأشجار التي كنت أعرفها. المقيمون الجدد في بيتنا نشروا غسيلهم على حبالٍ ممدودة بين الطابق الأرضي والحائط الخارجي للمنزل المجاور. ثيابهم تقطر ماء، إذ يتلاعب بها الهواء. أصعد الدرج، أتلمّس برفق الدرابزين ثم الأحجار التي تسند القوس فوق باب الدخول. أقرع الجرس. سيّدة مسنّة تفتح الباب، فأُعرّف عن نفسي. بيتنا اليوم مسكون من ثلاث عائلات جاءت من قرية فسّوطة الفلسطينية، ويدفعون بدل إيجار للإدارة الإسرائيلية التابعة لقسم الإشراف على ممتلكات الغائبين. «أنت إذن، من يرسل، منذ سنوات، كل هؤلاء الناس القادمين لتقصّي الأخبار؟ أهلاً وسهلاً، أهلاً، أهلاً».

ها أنا في غرفة والديّ التي كانت أيضاً غرفتي. مصراعا الشرفة الصغيرة مغلقان. أستأذن المرأة السماح لي بفتحهما. «لقد أقفلتهما بسبب البرد»، أجابتني. أخرج وأنظر إلى المدينة التي تهبط حتى المرفأ. الهدوء يعمّ المكان.

أنا في الشارع ثانية، أدخل إلى محمص بن. أسأل بائع القهوة الشاب عن كيفية الوصول إلى مقبرة شارع يافا، فيجيبني بأن المقبرة تقع خارج المدينة، وبأن شارع يافا لم يعد يحمل اسم شارع يافا. ثم يستدرك: «مهلاً، مهلاً، لا بدّ أنك تبحث عن المقبرة القديمة. سأشرح لك». يأخذ كيساً ورقياً صغيراً ويرسم عليه خريطة ويشرع في الحديث عن الطريق الموصلة. حديثه بالعربية مخلوط بكلمات عبرية. أقاطعه دوماً بالقول: «لا أعرف العبرية». يعتذر ثم يستطرد: «سأشرح لك بالتفصيل إذ ليس هناك سوى يهود ولن يسعك الاستعلام إذا ما ضيّعت الطريق». أحمل الكيس الورقي في يدي، وأمشي في شارع يافا سابقاً، على بعد خطوات قليلة من المرفأ، حيث كان يعمل أبي. لكنني لا أرى المقبرة. أعود أدراجي وألحظ عاملَ ميكانيك شاباً واقفاً على مدخل كاراج. أتكهن بأنه فلسطيني وألقي عليه السؤال. «لا أعلم، ولكن يمكنك أن تسأل غابي الموجود خلفنا في المطعم الصغير». غابي، وهو شاب فلسطيني آخر، لا يعرف أكثر من الأول، غير أن زبوناً من زبائن المطعم سمعني، وأفادني بالمعلومات اللازمة بصوت مرتفع وكأنه على خشبة مسرح. والحال، أنني كنت على بعد خمسين متراً من المقبرة، المحجوبة عن الأنظار، إذ أنها محاطة بجدران وممنوع دخولها، نظراً لوجود باب حديدي ثقيل وأسود له مصراعان. أحاول النفاذ إلى الداخل، لكن الباب مقفل بقفلٍ كبير.

كنت قد لحظت كنيسة أثناء نزولي في اتجاه المقبرة. أعود إليها وأطلب رؤية الخوري. أجده في بيت كاهن الرعية. يستقبلني بحرارة كبيرة، ينهال علي بالأسئلة ثم يشرح لي بأن المقبرة مقفلة نهائياً. «لكنني سأرسلك إلى أحد الأشخاص وهو سيقدر على تزويدك بالمعلومات التي تريد: تخرج من الكنيسة، ثم تجتاز الشارع وتصعد حتى تصل إلى أول نقطة تقاطع على اليسار. هناك وعلى مقربة من الكشك، تجد مبنى شركة جميل شومر».

جميل شومر جالس خلف مكتبه وبصحبته رجل آخر. زبون على ما يبدو. وما إن عرّفته بنفسي حتى سألني: «ما اسم أبيك؟». أجبته على سؤاله. راح يعدّد أسماء أبي والعديد من الأقارب. ما أدهشني كثيراً هو أن الشخص الذي أخاطبه شاب صغير ويصعب أن يكون قد عرفهم شخصياً. هاك قال لي. سأكتب لك العنوان الذي يمكنك أن تطلب منه المفاتيح. إذهب عند «خياط اخوان»، رقم ثلاثة شارع انيليفيتش واطلب مقابلة «السيدة طبراني». ثم انهمك في عمله، كما لو أنه يعرفني منذ زمن طويل، أو كما لو أنه تعشّى معي ليلة البارحة.

ها أنا عند «خياط اخوان» في الطابق الأرضي لمنزل جميل تحيط به حديقة. السيدة طبراني في مكتبها داخل قاعة كبيرة تتقاسمها مع مستخدمتين أخريين. أكرّر حكايتي وأسرد لها لائحة أدلائي الواحد بعد الآخر. تنهض وتمدّ لي يدها بالمفتاح: «إذهب، وسأنتظرك كي تردّ إليّ المفتاح».

أقف أمام الباب الحديدي الكبير، أدير المفتاح وأنزع القفل، وبدلاً من أن ينفتح، أفلت أحد مصراعيه وانغرز في الأرض، وظلّ واقفاً. رحت أدفعه، لكنه قاوم. لا بدّ أنه مسنود بشيء من داخل المقبرة. أدفعه بكلّ قوّتي، وأضربه بكتفي عدّة مرات، الأمر الذي جعل العابرين يرمونني بنظرات مرتابة. بعد مرور بضع دقائق، أتوصّل إلى إزاحة المصراع المكسور وأكتشف أن ما يسنده من الداخل عمودياً إنما هي تلّة من الزبالة ومن الأشياء التالفة. أسحبها وأضعها على الرصيف. ثم أنزلق للداخل. الأرض موحلة والمقبرة مغطّاة بأعشاب هائجة تصل إلى الركبتين. أروح أبحث عن ضريح جدّي، تحت مطر ناعم ومتواصل. وباستثناء ضريحين أو ثلاثة تعود إلى العهد العثماني ومقدودة ككتلة واحدة من الحجر، فإن معظم الأضرحة باتت بلا شاهدة رخامية. لم يحصل هذا بفعل الزمن. لا شك أن أناساً سرقوها لبيعها أو لاستخدامها ثانية في بناءٍ ما. أتأكد من قناعتي هذه اثر قيامي بجولة منظمة تفقدت فيها المكان كلّه ولم أعثر على شيء من بقايا الرخام. لقد أصبحت هذه المقبرة كلها مكاناً غُفلاً وبلا أسماء.

أخرج، فأجد نفسي وجهاً لوجه مع أبي كاظم. أفهم أنه تبعني بصمت وظلّ على مسافة منّي طوال رحلة بحثي. نحاول أنا وهو إغلاق المصراع، فيما ينظر إلينا فتى في سنّ المراهقة. ثم يطلق كلاماً كما لو أنه يتحدّث مع نفسه: «ناس بلا أخلاق وبلا قيم». أسأله بهدوء من يقصد بكلامه. يجيبني: «ألا ترى؟ لقد حاولوا إحراق الباب». أنظر إلى يدي: إنهما سوداوان من سخام الحريق.

لدى عودتي إليها، طلبت من السيدة طبراني أن ترسل أحداً لإصلاح المصراع المكسور. اتصلتْ بالهاتف على الفور، وأكّدت لي أن الأمر سينجز خلال اليوم ذاته. «ماذا تريد أن نفعل؟ إنهم يريدون قطعة الأرض لأن المقبرة باتت الآن في قلب المدينة. ولكي نحميها، قمنا بتشييد الجدران المحيطة بها ووضعنا هذا الباب الحديدي. وهذا لم يمنعهم من إلقاء زبالتهم من فوق الجدران». فجأة، ومن دون مقدمات تقول لي: «لكنني رأيتك من قبل في مكان ما»، «أين يمكن لك أن تكوني قد رأيتني؟ هذه أوّل زيارة لي منذ زمن مديد». أخذنا الطريق المؤدية إلى القدس آخر بعد الظهر. توقف المطر وراحت الشمس تطلّ من خلال الغيوم تاركة بقعاً من الضوء فوق أشجار السرو المصطفّة.

من بيسان إلى عكا

في مرّات عديدة، كان صديقي إيلان، الصاحب المثالي والدليل الذي لا غنى عنه في تنقلاتي لاكتشاف بلدي. وكان صديقي سمير، وهو رسّام مستقرّ مثلي في باريس، يصاحبنا في هذه الأيام الحافلة التي تجري وفقاً للشعائر ذاتها في كل مرّة. فالأيام، هذه، تبدأ في القدس حيث نلتقي في الفندق الذي نزلت فيه، قبل أن ننطلق في رحلتنا. إيلان هو الذي يرسم دائماً مسار الرحلة، ثم يكشف عنه تدريجياً تبعاً لمحطّاته. وكما لو أنه قرّر أن يدلّلنا، راح يقول: «لا تقلقا أنتما. أنا أهتمّ بكل شيء. وما عليكما سوى الاستفادة من الرحلة». وللتذكير فإنّ إيلان يقوم، منذ سنوات طويلة، بتمثيل فلسطين في الأممية الاشتراكية. وعلى عكسنا نحن، عاش هو في إسرائيل وفي

فلسطين. معرفته بالأمكنة، تاريخاً وسياسة واجتماعاً وأسماء مواقع، تثير الدهشة. هذه المعرفة أساسية جداً لمن يجوب أرجاء فضاء يضمّ حوالى أربعمئة مدينة وقرية جرى محوها من الخريطة بكل بساطة. علاوة على هذه المعرفة، ولكي نحظى بمتعة أكبر، فإنّ إيلان صاحب نكتة لاذعة.

سيّارتنا تسير باتجاه رام الله التي سنصل منها إلى الطريق المؤدّية إلى نابلس. النهار جميل. وأنا ضائع وسط أفكاري. أتساءل: كيف عساها تكون ردّة فعلي لو قيل لي، منذ بضع سنوات فقط، بأنني سأكون هنا ذات صباح، جالساً بشكل عادي داخل سيّارة، ناظراً إلى الصور المتعاقبة لهذا المشهد، أو بأنني سأجد نفسي بعد حين في بلد لغته المحكية الوحيدة هي لغتي، وبأنني سأكون مغموراً من كل الجهات بنغمتها الباعثة على الاطمئنان، بحيث أصل، أخيراً، إلى أن أقيّم الزمن الحاضر، بعد أن تأرجحت إلى ما لا نهاية بين مشاعر الماضي البائد وبين مستقبل ننتظر قدومه؟

طريق نابلس جميلة بشكل غريب. إنها تحفل بأعداد لا حدّ لها من أشجار الزيتون المدهشة ذات الجذوع الضخمة كجذوع أشجار السنديان المعمّرة. يطلق الفلسطينيون على هذا الزيتون اسم «الروماني»، لأنه غُرس خلال الحقبة الرومانية. هذه الزيتونات العريقة لم تكفّ عن إيتاء زيتونها طوال هذه السنين كلّها. ومن زيتونها يستخرج الفلاّحون زيتاً نادر الوجود. وينبغي على المرء أن يكون قد شاهد من قبل هذه الأشجار كي يستسيغ المقاطع الواردة في نصوص التواريخ المحلية، التي تروي كيف أن الثأر، أي إلحاق الأذى الأكبر بالفلاّح، كان يقوم على اقتلاع زيتوناته. فشجرة الزيتون، باعتبارها رمزاً شديد الحضور، هنا، في أرض فلسطين، هي بامتياز الشجرة التي «تأخذ وقتها». إذ يلزمها سنوات طويلة كي تنمو وتترسّخ قبل أن تؤتي أولى ثمارها. وما إن تستقرّ على هذه الحال حتى «تبقى» طويلاً جداً.

ها نحن نجوز مفرق نابلس، آخذين الطريق المؤدية إلى طوباس، والجفتليك ومن ثم إلى بيسان. وأشير هنا إلى أنني اشتغلت طويلاً على تاريخ الثورة الشعبية لأعوام ١٩٣٦ - ١٩٣٩، حين اندلعت انتفاضة كبيرة ضدّ الاستعمار البريطاني، ومن أجل الاستقلال وإلغاء المشروع القاضي بإقامة وطن قومي يهودي في فلسطين. الأسماء التي تتعاقب أمام ناظري اليوم، كانت تتردّد، بانتظام، في القصص والشهادات والوثائق المتعلّقة بمجموعات الفلاّحين الذين شاركوا في الحرب ضدّ الاستعمار. ما أغرب هذا الشعور الذي يستولي عليك عندما تجوب للمرّة الأولى جغرافيا تاريخك. أي أن تكتشف، بالمعنى العميق لكلمة اكتشاف، وأن ترفع الحجاب عن أمكنة مجهولة لم يسبق لك أبداً أن رأيتها، مع أنها في الوقت ذاته أليفة لديك!!.

ها نحن في وادي الأردن، نسير بمحاذاة النهر. على يميننا سفوح الغور التي تنحدر، عند الجهة الأردنية للحدود، نحو النهر. الطقس حار وجاف. نتوقّف لشراء الخيار والفول الأخضر والبرتقال والماندارينة الحقيقية، أي المليئة بالبذور. نصل، فجأة، إلى حاجزٍ إسرائيليٍ يشير لنا بأننا نغادر الأراضي المحتلة، وبأننا ندخل إلى إسرائيل، أي أننا نبلغ للتوّ الخطّ الأخضر، حيث مدينة بيسان على مبعدة بضع مئات من الأمتار عن موقع الجنود.

نشعر أن الديكور تبدّل فجأة وبرعونة. فالحدائق هنا لا تشبه تلك التي سرنا بمحاذاتها منذ الصباح. وتبدو هنا المشاتل والبساتين خاضعة بصورة مفاجئة لعقلانية معينة، لطريقة أخرى في زرع الأرض واستغلالها. وكنت قبل أيام قليلة من سفري من باريس قد سألت صديقاً لي: «إذا كانت الحدود الداخلية غير مرئية هناك، كيف يمكننا الانتباه، في هذه الحالة، إلى انتقالنا من المناطق العربية إلى المناطق اليهودية؟». وأجابني صاحبي: «ستفطن إلى

ذلك من التبدّل الذي ستلحظه على الفور في طبيعة الأشجار». أعرف، الآن، كم كان محقاً في قوله. فعلاوة على الفارق بين طريقتين في العمل الإنساني في قلب الطبيعة، وعلى الاختلاف «الثقافي» في تنظيم هذا العمل، تظلّ السكنى هي التي تفصل أكثر من أي شيء آخر بين المشهدين. ولا يتعلّق الأمر، فحسب، بالاختلاف بين هندسة معمارية حديثة وأخرى أقرب إلى الطراز التقليدي. بل يتعلّق بالأحرى بالاختلاف بين تصوّرين لشغل وعمران الأرض. ففي بيسان التي لم يبق فيها سوى بيتين عربيين قديمين أو ثلاثة بيوت، وهي مبنية بالحجر الأسود المعروف بطريقة نموذجية معروفة في المنطقة، نرى أن المساكن «تزرع» ديكور البلد الآخر الذي دخلناه، للتوّ، بفظاظة.

أكلّم نفسي: «ولكن أين نحن؟ أين نحن؟»، ويأتي جواب إيلان على الفور: «في ضاحية مدينة مونبلييه (الفرنسية)، أين سنكون في رأيك»، ثم يواصل حديثه: «المستوطنات الأولى كانت كلّها مشيّدة في السهول، خلافاً للمساكن الحالية. وكانت أراضي سكناهم أفقية بالطبع. من بعد، عندما شرعت المستوطنات في الاستقرار على المرتفعات، فقد واجهت المشكلات التي لا تطرحها ضرورات الأرض السهلية. وبدلاً من التآلف مع تفاوتات مستوى الارتفاع عن طريق بناء مساكن متدرّجة كالسلالم، كما هي حال المساكن العربية، قام القادمون الجدد ببناء منازل مرفوعة على أوتاد. ويؤكّد بعضهم ان هذه الطريقة في البناء كانت تسمح لهم بعدم تضييع أية قطعة من الأرض مهما كانت صغيرة، وبأن يستغلّوا الأمتار القليلة التي صبّوا فيها الأعمدة الحاملة للمنازل. أعتقد بأن هذه الطريقة كانت تحفظ لهم بشكل خاص نمطاً من العيش يتّفق مع ترسيمة أراضي المدن الأصلية التي جاء منها القادمون الجدد».

بيسان تطلّ على منحدرات الغور. يكفيني إلقاء نظرة بسيطة كي ألمح مدينة «السلط» الأردنية التي استخدمت فترة معينة كمقر عام لقواعد الفدائيين في «القطاع الأوسط». كانت هذه القواعد موضوعة، آنذاك، بإمرة خالد أبو خالد. وقد التحقت به مرّات عدّة في نهاية الستينات. وكنت في الليل، وأنا إلى جانبه في حالة تربّص، أنظر إلى أضواء بيسان وهي تلتمع في الظلام. كنا ننتظر عودة الدوريات التي ذهبت للقيام بعملية عند الجهة الأخرى من النهر. وما زال صوت خالد يطنّ في أذني وهو ينشد ذات مساء واحدة من قصائده. «عنوان قصيدتي هو بيسان». قال لي. وأضاف: «أعطيت القصيدة اسم هذه المدينة، مدينتك التي تنظر إليها طوال الليالي كلّها. وبيسان هي اسم ابنتي البكر، أيضاً».

ما يزال خالد في المنفى. ولا أفكّر بأحدٍ سواه وأنا أنظر إلى مدينة السلط انطلاقاً من بيسان هذه المرّة.

غادرنا وادي الأردن. تبدّل المشهد. ومنذئذٍ راحت المساحات الخضراء الجميلة تحلّ محلّ روعة اللون الترابي. الهواء يزداد طراوة أكثر فأكثر، وسيّارتنا تصعد في اتجاه طبريّة. هذه البحيرة الواسعة - أو ليس لذلك يسمّونها هنا «بحر الجليل؟»، مثل مرآة تحت قدمي الجولان. لكن المدينة نفسها بشعة، وأشبه ببحيرة «أنيسي» بعد أن بدّلت صورتها أبنية الهوليداي إن والماكدونالد. فالحمّامات القديمة جرى تحويلها إلى مركز تجاري، وقبب المسجد القديم، الذي يظهر في غاية الجمال في صور الكليشيهات التي أخذها أوائل المصوّرين الفوتوغرافيين في القرن الفائت، تؤوي اليوم قاعة معارض فنية (غاليري) أو مطعماً «تقليدياً». لا أدري، لأنني لم أرغب في زيارتها.

رحلتنا عبر طبرية أزعجتنا، وصرنا مستعجلين في الذهاب. ولكننا لم نكن في حلٍّ من خيباتنا. ذلك أننا في صفد، محطتنا القادمة، سوف نشعر بأقصى حالات الحزن. فسمير ولد في هذه المدينة، وهذه هي زيارته الأولى لها

منذ ارتحاله منفياً مع ذويه إلى «درعا» في سورية. وانفعاله الصامت تسرّب إلينا لدى اقترابنا من المدينة.

صفد مشهورة بجمال موقعها، وبفنّ عمارتها وبإطلالاتها من علٍ على ما يقع حولها. وهي، إضافة لذلك، كانت طوال قرون عدّة مدينة يعيش فيها، بتناغم وانسجام جميلين، المسلمون والمسيحيون واليهود المقيمون على مقربة من معابد قدّيسيهم. لكنها اليوم مأهولة بالمتديّنين المتشدّدين والمتطرّفين اليهود، وبرسّامين «تقدّميين» على الأرجح، حوّلوا المنازل العربية إلى قاعات للرسم ولعرض اللوحات. عند مدخل المدينة ثمت يافطة علّقتها البلدية وفيها عرض «لتحرير» صفد عام ١٩٤٨، ويشهد على ذلك نصب تذكاري يتكوّن من مدفع هاون استخدم في المعارك.

نجوب أزقة المدينة. وهذه هي المرّة الأولى التي أجد فيها نفسي في أمكنة جرى «تنظيفها» بالكامل، وصارت «خالية من العرب». أفكّر بعنوان أحد كتب إيلان وهو «تحت إسرائيل، فلسطين»، وأفكّر بالمقاطع الواردة في التقارير التي وضعها جوزيف ويتز، رئيس الصندوق القومي اليهودي، والتي وجّهها إلى لجنة الترحيل (الترانسفير) المتشكّلة عام ١٩٤٨-١٩٤٩، «كي يعلموا بأنه لا نيّة لدينا في تركهم يعودون».

في واحد من تقاريره الموقّعة بتاريخ ١٣ حزيران / يونيه ١٩٤٨، يكتب ويتز ما يلي: «لقد ناقشنا موضوع الأحداث الأخيرة، وناقشنا المسألة الأكثر أهمية: عودة العرب أم عدم عودتهم. والرأي الراجح الآن في كل الدوائر هو: لا! لا عودة بأية طريقة من الطرق! علينا أن نمنع عودتهم وعلينا، في الوقت ذاته، أن نملأ الفراغ الذي خلّفوه».

أخذت زيارة صفد تصير بسرعة أمراً لا يطاق: فهناك المتدينون؛ والرسّامون الذين علّقوا على زاوية كل شارع عدداً لا يحصى من اللوحات الرديئة، التي بعضها طبيعة صامتة، وبعضها مناظر ولوحات تجريدية!!!.

لم يتوصّل سمير إلى العثور على منزله. ولم يعد هناك ساكن فلسطيني واحد كي نستعلم منه. ندخل إلى مسجد قديم، تحوّل إلى غاليري لعرض لوحات الرسم. سمير يريد أن يأخذ صورة للمبنى. فيتعرّض لهجوم من قبل المسؤولة التي أدركت، مباشرة، «من نكون». «التصوير ممنوع! التصوير ممنوع!»، راحت تصرخ فينا، ولم تتوان عن الاستطراد قائلة: «ولكن يمكنكم أن تشتروا. هذه اللوحات كلّها للبيع. كلّها». نذهب حانقين نحو السيّارة. سمير يقبع مصدوماً في صمته.

نسير الآن في منطقة الجليل. المشهد سلسلة متواصلة من أشجار السرو والزيتون. وكما لو أن سمير أخذ يستفيق من صدمته، راح يروي قصة حياته ويتبعها بحكايات عن صفد «السابقة»، حكايات تناقلتها العائلة. ثم أخذ يتحدّث عن أبيه: «كان يعمل في صقل الحجارة». وظل يتحدث إلى أن بدأت تظهر مدينة سخنين العربية، لتريحنا من وطأة الزيارة التي فرغنا منها للتوّ.

الروح تعود إلينا.

إنها بداية بعد الظهر. إيلان يريد القيام بزيارة إلى شوقي، وهو صديق فلسطيني قديم من قرية دير حنّا. وقد ناضلا سوياً في إسرائيل. أمضى شوقي ستة عشر عاماً في السجن. فقرّر الذهاب لرؤيته بعد تناول الغداء.

تغدّينا في عرّابة. في محل صغير وغريب هو في آن مقهى ومطعم، ويشبه المطاعم الصغيرة في جنوب الولايات المتحدة أكثر مما يشبه مطعماً من المطاعم «التقليدية» في منطقة الجليل. ويبدو كما لو أنه خارج، لتوّه، بالأبيض والأسود، من رواية لكالدويل أو من فيلم لكازان. يقع هذا المطعم عند مدخل المدينة ويديره شاب يتمتع بلطافة

هادئة. تسألني عن الزبائن؟ كلهم رجال لا غير. شبّان وعدد من الأصغر سناً. وكلهم يعرفون، بالطبع، بعضهم بعضاً. يدخنون بوتيرة سريعة، ويفرغون قناني البيرة. على إحدى الطاولات تدور مناقشة حامية، من النوع النموذجي للأحاديث التي يتبادلها المدمنون على الشراب في أي بلد كان، إذ يشعرون بعد تناول شرابهم بالحاجة المفاجئة إلى إطلاق حكَمٍ «عميقةٍ» حول النساء والحياة والعشق وحول مزاياهم التي لا نظير لها. عند المدخل، يقول واحد منهم لآخر أصغَر منه سناً: «... وأنا أقول لك، بأن مدرسة الحياة الوحيدة والمثلى هي الشارع. ولكن انتبه، انتبه، ليس أي شارع».

نحييهم. يردّ الحاضرون كلهم التحية، كما لو أنهم تخلّصوا من عبء شيءٍ ما. تحيّتنا سمحت لهم بالتعرّف على هويتنا. بعد دقائق قليلة، يدخل شخص صامت. يُهَمْهِمُ ببضعِ كلماتٍ للقائمِ على المطعمِ الذي يجلب إليه ثلاث قناني بيرة. يحملها ويتوجه نحو طاولة من الطاولات. أحد الزبائن يلقي عليه تحية بلهجة مختلفة، الأمر الذي يثير حيرتنا. فهو ليس إسرائيلياً ولا فلسطينياً، وهو بالتأكيد ليس ناطقاً بالإسبانية بالرغم من أن لهجة التحيّة قد تشي بذلك. يستقرُّ على كرسيه ويأخذ في الشرب والتدخين. صامت ووحيد ونظره ثابت على نقطة في الفراغ. إنها التعاسة العالمية للعمال المهاجرين. يقول لي إيلان بصوتٍ خفيض: «إنه على الأرجح واحد من هؤلاء العمال القادمين من أوروبا الشرقية، والذين جلبتهم اسرائيل منذ بعض الوقت كي يحلّوا محلّ اليد العاملة الفلسطينية. كثيرون منهم يأتون عند العرب كي يسكَرُوا».

وإذ انتهينا من وجبتنا، دفعنا الحساب وخرجنا. عند الباب تلحقنا عبارة «أهلاً بالشباب» لتصاحبنا. روّاد المقهى الذين أبدوا حذرهم لدى دخولنا، انتظروا ذهابنا كي يستدركوا ما فاتهم. إنهم يؤهّلون بنا «في ديارنا». لقد أرادوا كذلك إشعارنا بأنهم أدركوا بأننا من العائدين إلى البلد.

في غرفة الاستقبال الصغيرة، راح شوقي يتحدّث وحوله زوجته وأولاده. يتمتّع بلطافة غريبة نجدها غالباً لدى السجناء السياسيين الذين قضوا مدّة طويلة في السجن، ويتصرّف بهدوء لا نعلم إن كان يعبّر عن صفاء ذهن أم عن اغتراب عن الواقع. شوقي وزوجته يتحدّثان بالتناوب. يحكي عن عمله، وعن زيتوناته وقريته، ويستعلم عن أحوال إيلان والأصدقاء المشتركين، لكنه لا يتحدّث، أبداً، عن تجربته في السجن. أمّا زوجته، فلا تتحدّث إلاّ عن ذلك، أي عن سنوات البؤس والجوع بسبب غياب رجل البيت، وعن المساعدة التي قدّمها لها بعض أبناء القرية، الذين كانوا يجلبون شيئاً من الطعام لها ولأولادها. وتحكي عن الضغوطات اليومية التي مارستها عائلتها لإجبارها على الطلاق والتخلّي عن هذا الرجل الغائب في غياهب السجن. وتستشيط غضباً، على وجه الخصوص، ضدّ بعض أبناء القرية المتعاونين مع الاحتلال، ثم تنهي كلامها بطريقة مدهشة إذ تقول: «أتحدّث إليكم بقلب مفتوح. أروي أشياء قد يكون من الواجب علي أن لا أرويها، لأنني لا أعرفكم. ولكن هذا لا يخيفني، لأنكم بعد ساعات قليلة ستكملون رحلتكم. ولكن ماذا أقول عن أولئك الذين يعيشون في القرية، ويترصّدون حركاتنا ليلاً ونهاراً؟ على الإنسان أن يخشى الغدد المؤذية الموجودة داخل جسمه بالذات».

هذه المرأة تجعلني أفكّر بالنساء اللواتي التقيت بهنّ في المخيّمات. فإذا كان الرجال قاتلوا باسم فلسطين، فإنّ النساء هنّ اللواتي حملنها ونقلنها إلى الأجيال التالية. وما أزال، بعد، أسمع صوت جان جينيه عندما كان يحدثني عن وزن حضورهن.

ولئن تضايقنا بعض الشيء من كلام المرأة، كما لو أنها كانت تحوّلنا، فجأة، إلى متهمين بقلّة الحذر، فقد رحنا

ننقل المحادثة إلى أعمال شوقي في الزراعة وفي حقل زيتونه. وشرح لنا الفارق بين الزيتون السوري الحديث العهد وبين الزيتون الروماني العريق القدم. زوجته توقفت عن الكلام، وأومأت بإشارة إلى ابنها البالغ العاشرة من عمره، وهمست في أذنه بأمرٍ ما. خرج الولد من البيت، وفي اللحظة التي هممنا فيها بالمغادرة، مدّ إلينا ثلاث قناني زيت روماني.

الآن هبط الليل. وصلنا إلى عكا بعد أن مررنا بالموضع الذي كانت تقوم عليه قرية البَرْوة، مسقط رأس (الشاعر) محمود درويش، والتي اختفت اليوم. أسوار عكا القديمة تتقدّم في البحر. أنظر، بعدُ، إلى مدينتي. إنها قبالة الأسوار، عند الطرف الآخر من الخليج. جميلة إلى حدّ العجب، والقمر مكتمل فوق الكرمل.

لم نصل تل أبيب ويافا إلاّ في الليل، وقت السهر. نجتاز جبهة البحر. عند مدخل يافا، على يمين الشاطىء، ثمة بناء غريب. بيت عربي كبير من الحجر لم يبق منه سوى الجدران. وقد عنّ على بال مهندس معماري أن يقطّعها عند منتصف ارتفاعها لتصير نوعاً من الدانتيل غير المنتظم، وذلك قبل أن يكمل مأثرته واضعاً مكعباً ضخماً من الزجاج والفولاذ بين بقايا الجدران. وثمة يافطة تعلن: «متحف أميماي باغلين». لقد كان هذا الأخير مسؤولاً في تنظيم «الأرغون». ومن مآثر هذا التنظيم، علاوة على مجزرة دير ياسين دخول يافا في نيسان / إبريل عام ١٩٤٨ وطرد سكّانها. ثمة أبنية تعفي المرء من الشروحات التاريخية المطوّلة!.

طريق بيت شمش

نغادر القدس هذا الصباح، ونتجه نحو بيت شمش، المبنية فوق قرية عرطوف العربية. كان إيلان قد وضع تصوّراً عن شبكة الطرق الجديدة التي من شأنها أن تقودنا إلى الجليل سائرين بمحاذاة الخطّ الأخضر.

ها نحن في القدس الغربية على مستوى قرية «المالحة» العربية. ولئن أدركتها المدينة، فإنّ القرية صارت منذئذ حيّاً اسمه ماناشات وغالبية سكّانه من الإسرائيليين المتحدّرين من البلدان العربية. بيد أن بعض المنازل الباقية ما تزال تدلّ على وجود القرية السابق. وتتعاقب حولنا صفوف من الأبنية، التي تدلّ بصورة نموذجية، على الفنّ المعماري القائم على التوليف والشائع في اسرائيل. وفيه تأتلف المعطيات العسكرية (حاجات الدفاع) مع هاجس الإسراع في احتلال الأمكنة («كي لا يعودوا أبداً»)، مع الجمالية المفترضة للأصول (وهي جمالية مستوحاة من العمارة التي يزعمون بأنها كانت شائعة في الحقب التوراتية). أفكّر في أثينا، وهي مدينة عثمانية نموذجية أعطيت «شخصية هيللينية» في بداية القرن الحالي وفقاً لقواعد متخيّلة عن فن العمارة المنسوب اختلاقاً، وإلى حدّ بعيد، إلى بلاد الإغريق القديمة.

بعد مرور بضع دقائق ندخل إلى قرية «عين كارم» الجميلة. لقد احتفظت القرية باسمها العربي وبمساكنها الجميلة، لكنّ سكّانها طردوا منها. ولئن كانت القرية منتشرة على تلال صغيرة، فإنها تتوزّع بالتناوب بين البيوت التقليدية المبنية بالحجر المصقول وبين أشجار اللوز. موقع القرية مثير للاضطراب، إذ ينمّ عن جمالٍ ناعمٍ وصافٍ. ومن الصعب أن نتخيل كيف تسنّى لهذه النعومة أن تبقى حيّة بالرغم من ضراوة العنف الذي صاحب عملية ترحيل سكّانها. وها نحن مستسلمين لفتنتها صامتين. هذه القرية أشبه بحالة اعتراضية، استراحة في قلب المأساة.

يذكّرني إيلان، فجأة، بالحكاية الإسرائيلية التالية: «كان ولد يتنزه ذات يوم بصحبة جدّه. يجتازان قرية. فيقول الجدّ لحفيده: هل ترى هذا البيت؟ أنا شاركت في بنائه. هل ترى هذه الطريق؟ لقد كنت من بين العمال الذين

قاموا بشقّها. هل ترى هذه الحديقة الجميلة؟ أنا الذي اعتنى بزراعتها. هل ترى هذه الأشجار الكبيرة المثمرة؟ أنا غرستها». قاطعه الولد على حين غرّة: «قل لي يا جدّي هل كنت عربياً أيامَ صِباكَ؟».

الطريق نحو بيت شمش تخترق غابة رائعة من الأشجار الصنوبرية. تبدو الطريق ممتدة إلى ما لا نهاية ما دامت الأشجار كثيرة إلى هذا الحدّ، وكثيفة، فيتشكّل مشهد جبلي حافل بأشجار التنّوب والخضرة الكثيفة. نقع، أحياناً، على لوحة كتب عليها: «غابة وايزمان»، «غابة بيغين». ومن حين لآخر، نقع على شيء دخيل: شجرة تين، شجرة لوز. هذه الأشجار (الدخيلة) التي استعصت على الاستئصال أو نُسيت، تشير إلى حضور آخر تماماً، بات سرّياً. ويكفي، عندئذٍ، أن ينظر المتنزه إلى أسفل الأشجار ليرى الخطوط الحجرية الصغيرة، التي التهمتها الخضرة، وغسلتها السنين: إنها العلامات الأخيرة والعنيدة على وجود القرى العربية التي مُحقت، ثم أُخفيت، كما لو أنّها دلائل على ما فعله عمّال الغابات. إن إتقان إنجاز هذه الغابة الكبيرة يفضحها بمجرّد أن نتكهّن بما كانت تسعى، منذ خمسين عاماً، إلى إخفائه.

المنطقة التي تلفّ محور القدس - عسقلان على خطّ الساحل تشهد على أقصى أشكال التدمير الذي تعرّضت له القرى الفلسطينية. هل يعود ذلك إلى نقصٍ في الأعداد اللازمة لشغل القرى العديدة؟ أم إلى الأهمية الإستراتيجية للممرّ الذاهب صعوداً من الساحل نحو القدس؟ أم إلى الخشية من رؤية المنازل المفرّغة وقد أخذت تمتلىء ثانية «بالمتسلّلين»، بحسب العبارة الشائعة لتسمية الفلسطينيين الذين يحاولون العودة إلى ديارهم؟ يعود الأمر، على الأرجح، إلى كل هذه الأسباب مجتمعة.

قبل ذلك بأيامٍ قليلة، كنت أزور القدس الغربية بصحبة صديقين إسرائيليين، سيمون وميشال. مررنا أمام بيت مناحيم بيغين، الملتصق بأولى أشجار الغابة التي اجتزناها اليوم. شرفة البيت تطلّ على مجمعٍ سكني. «هنا كانت دير ياسين»، يقول لي ميشال. «وكما يمكنك أن تلاحظ، فإن بيغين ظلّ حتى آخر أيّامه يرى القرية التي ارتكب رجاله فيها المجزرة في نيسان / إبريل عام ١٩٤٨...» وها نحن بعد عشر دقائق، تقريباً، عند الجهة الأخرى لدير ياسين والتي عمّدوها باسم «كريات شاؤول». بقي من القرية بضعة مساكن قديمة مبعثرة بين الأبنية الحديثة العهد. والمكان محاط بسياج. ويحرس المدخل عدّة رجال يتأفّفون ضجراً حول مركز حراستهم. «إنه الآن مستشفى لمعالجة المختلّين عقلياً»، يقول لي ميشال.

الرملة واللد مدينتان متجاورتان، قريبتان من يافا، ومشهورتان ببساتينهما الحافلة بالحمضيات وبعراكهما السنوي، عندما كانت فلسطين ما تزال تحتفل بالنبي روبين. إذ يصل الموكبان القادمان من كل واحدة من المدينتين الصغيرتين، ويتزاحمان على صدارة الموكب العام، ويتحوّل التزاحم إلى عراكٍ بالأيدي.

لقد تقرّر مصيرهما في وقت واحد عام ١٩٤٨، وذلك عندما قامت الوحدات العسكرية التي قادها إسحق رابين بتفريغهما من كامل سكّانهما وإلقائهم على الطرق.

«ما زلت أتذكّر بوضوح اليوم الذي هاجمت فيه القوات الصهيونية مدينة يافا، أتذكّره وكأنّه يوم أمس. أرسل العرب القاطنون في المدينة بضع سيارات جاءت عندنا في الرملة. (أنجدوا يافا، أنجدوا يافا) كانوا يصرخون. وما أزال إلى اليوم أرى مشهد الرجال والنساء من أبناء الرملة وهم يصعدون في السيارات والشاحنات. [...]. كنا نعلم بأن اليهود سيهاجمون الرملة واللد إذا ما نجحوا في الاستيلاء على يافا. وهذا بالضبط ما حصل. [...] عندما دخل اليهود المدينة، صعدت إلى الطابق الخامس. ومن خلال مصراعي النافذة رأيتهم بعيني هاتين يقتلون

نساءً وأطفالاً كانوا ما زالوا في الشارع. وداخل الكنيسة كان الناس يبكون. بعضهم كان يصرخ: «دير ياسين، دير ياسين». كنّا واثقين بأننا سنتعرّض بدورنا لمجزرة إبادة. صنع الكاهن راية بيضاء وعندما اتجه الجنود صوب كنيسة الكاثوليك، خرج لملاقاتهم. ثم عاد معهم. صرخوا بنا: ارفعوا أيديكم إلى فوق. كل الموجودين نفذوا الأمر. عندئذ راحوا يغربلوننا. قالوا لنا بأنهم يريدون كل الشبان والرجال الذين تتراوح أعمارهم بين الرابعة عشرة والخامسة والأربعين. ثم أخذوهم. [...] بعد يومين أذاعوا إعلاناً بوساطة مكبّرات الصوت. أمرونا بمغادرة بيوتنا وبالتجمع عند نقاط معيّنة في الطريق، قالوا بأنهم جهّزوا باصات لنقلنا إلى رام الله. أمضينا على هذا النحو ثلاثة أيام على الطريق. في الليل كانوا يطلقون النار فوق رؤوسنا.

في اليوم الثاني، وبما أن الباصات لم تصل، أمروا العجائز بالذهاب مشياً على الأقدام إلى رام الله. بقيت مع ثلاثة من أشقّائي - وكان أحدهم ما يزال رضيعاً -، وشقيقاتي الثلاث، وأمّي وجدّتي وخالتي. في اليوم الثالث وصلت الباصات. كان معنا بضعة أكياس، وضع في أحدها الخبز والجبن إضافة إلى بيجاما جديدة كنت أعتزّ بها. عندما قال لنا اليهود بأننا لا نستطيع أخذ أكياسنا، حاولت إخراج الخبز والجبن وبيجامتي الجديدة. توجّهت ببراءة إلى السائق. قلت له: يا سيّدي أريد أن آخذ معي شيئاً من الطعام. [...] وقال لي: طيّب طيّب. وعندما دَسَسْتُ يدي داخل الكيس، ارتفعت صيحات متوتّرة بالعبرية. في هذه اللحظة، جذبتني أمّي بقوّة نحو صدرها. فقد رأت أحد الجنود يصوّب بندقيته نحوي. أطلق النار مرّات عدّة. [...] لكن الرصاصات أخطأتني وأصابت واحداً من جيراننا في ساقه. [...] على مسافة ستة عشر كيلو متراً من رام الله، أوقف اليهود الباصات وأمرونا بالنزول وبمواصلة السير على القدمين: رام الله في هذا الاتجاه، يمكنكم أن تختصروا الطريق وتذهبوا عبر هذه الأودية وهذه التلال.

بدأنا المشي ببطء. كان بيننا بضع نساء مسنّات ومريضات، وكان عليهن أن يتوقّفن عن المشي لالتقاط أنفاسهن. وكان ثمة نساء أخريات، في صحة أفضل، ولكنهن كنّ يشعرن بالإعياء لأنهن يحملن أولادهن. في الليلة الثانية، راحوا يقصفونا بالمدافع الثقيلة والخفيفة. [...] ورحنا نحن نركض، نركض، نركض نركض حتى رام الله. لن أنسى ذلك أبداً. [...] خالتي نصحت أمّي بأن تترك بعض أشقّائي وشقيقاتي. كانت أمّي تحمل ثلاثة أولاد: لا يمكنك أن تركضي وأنت تحملين ثلاثة أطفال. ستعرّضين نفسك للموت. اتركي منهم ولدين اثنين، وسنرسل من ينجدهما ما إن نصل إلى رام الله. رفضت أمّي ذلك. قالت لي: يا خليل أنت لم تزل في الثانية عشرة من عمرك ولست قوي البنية، ولكن هل تعتقد بأنك قادرٌ على حمل إحدى شقيقاتك والركض بها؟ قلت لها نعم أقدر، وهذا ما فعلته. [...] خطّة الهجوم كان مدروسة ومحسوبة. وكان لها هدف واحد. كانوا يريدون أن يكونوا واثقين من أننا سنصل إلى رام الله في حالة من الذعر الكامل. كانوا يأملون بأنّ ما سنرويه سيكون من شأنه أن يدفع الآخرين إلى مغادرة مساكنهم».

بعد مرور سنوات، أصبح خليل رجلاً اسمه أبو جهاد.

الطريق نحو رأس العين تحاذي الخطّ الأخضر. وثمة أشغال في الطرق في كل الاتجاهات، ولكن دائماً في الجهة الفلسطينية من الخطّ الفاصل. وهي وسيلة ناجعة لجعل الطريق تتقدّم بحيث يقدرون على هذا النحو على شطب المساحات المصادرة من أجل الأشغال، وحذفها من جدول المفاوضات المقبلة حول الحلّ النهائي. الطيبة على مرمى النظر. لقد كبرت المدينة واغتنت بصورة ملفتة للنظر. هذا النموّ الحسّاس للمدينة العربية - الطيبة - المسكونة

بفلسطينيين يحملون الجنسية الإسرائيلية – يعود إلى أموال المهاجرين، وخصوصاً إلى اليد العاملة العربية في إسرائيل المستخدمة إلى حدّ بعيد في بناء المستوطنات على حساب الأراضي المحتلة.

موشاف مي عَمي تظهر للعيان. إيلان يشرح لي: «مي عَمي تعني بالعبرية: مياه شعبي. والحاصل هو أنّ هذا الاسم لقية. فالموشاف بناها يهود قادمون من ميامي (الأميركية) ووجدوا في هذه العبارة وسيلة تذكّرهم بموطنهم الأصلي في فلوريدا...».

نحن عند العصر، وصلنا إلى عكا، بعد أن مررنا بسهل الحبوب الشاسع في مرج ابن عامر، وبالناصرة وكنيستها الحجرية القديمة الضخمة التي تشبه في بشاعتها كنيسة القلب الأقدس، في باريس، مررنا، من ثم، بشفاعمرو. وتغدّينا عند «أبو كريستو»، على وجبة ممتازة من السمك «اللقز» المشوي، في انتظار وصول أقارب سمير الذين سيأخذونه لتمضية بعض الوقت عند عمّته التي بقيت في قريتها في الجليل بعد أحداث ١٩٤٨. كان سمير قد اتصل بهم البارحة وأعطاهم موعداً في المطعم. وهو يحاول أن يخفي انفعالاته المشوبة بالخشية. «كيف سيعرفونني؟ إننا لم نرَ بعضنا أبداً». يصلون ويتعرّفون عليه ما أن يدخلون المطعم. الجميع يتعانقون. «أهلا وسهلاً بكم في بلدكم!» يردّدون بدون توقف. يريدون أخذنا نحن الثلاثة معهم إلى القرية.

ننتهي من تناول الغداء، وأطلب من مسؤول الفندق فاتورة الحساب، وكان قد تابع المشهد كلّه. وفي لحظة دفع الحساب، يقول لي: «هل نظرت جيّداً في ورقة الحساب؟». أستنتج من كلامه بأنه راعانا في السعر. أشكره من دون أن أنظر، فعلياً، إلى تفاصيل الحساب، وأمدّ له ورقة مالية. يقول لي بإلحاح: «أنظر جيداً، أنظر». لقد شطب مسؤول الفندق عدّة مواضع من فاتورة الحساب بحيث يصل المبلغ إلى ٢٤٢ شيكلاً. في فلسطين حتى وجبة السمك المشوي تستخدم في التلميح إلى القرار ٢٤٢ الصادر عن الأمم المتحدة، «وهو المرجع» في مباحثات السلام! أثناء خروجنا، نمرّ بالقرب من مكتب ربّ العمل. طاولة تغصّ بالأختام، أوراق ودفاتر حسابات. فوق المكتب صورة فوتوغرافية. يظهر فيها بول نيومان بالكوفية الفلسطينية! وإلى جانبه أبو كريستو بالذات وعليه إمارات الاعتزاز والرضا.

«بول نيومان هو زبون إذن؟»

– بالطبع. كان يتناول وجباته هنا، خلال تصوير فيلم «الشتات» (الأكزودوس).

ترجمة: حسن الشامي

سيرة ذاتية

هوامش التكوين

محمد عفيفي مطر

غرباء

كان العجب من اتساع الأرض واختلاف مظاهر البشر ولهجاتهم هاجساً يدب في نفسي بالأسئلة، وأنا أرى الغربا ء يظهرون في القرية بين وقت وآخر.

كان مفهوماً عندي أن يأتي الموظفون من أماكن بعيدة ، فهم - على أية حال - ينتمون لقوة مجهولة مسئولة عن إدارة السكة الحديد أو مكتب البريد أو البوليس أو الشونة. وكأنهم قشرة خارجية تتبدل مع الزمن وتظل منفصلة لا تشتبك بوشائج عميقة دائمة مع كيان القرية، ولم يكن ذلك يدهشني باتساع الأرض أو يثير أسئلة حيرة. أما الغرباء المثيرون الذين يشتبكون معي في وشيجة حوار نفسي وتساؤل مندهش فقد كانوا قلة عابرة، ولكنهم تركوا في نفسي تأثيرهم العميق.

أولهم «العربي» - هكذا كان اسمه المعروف به - وهو حارس عند أحد كبار الملاك، هزيل ضامر وأطول قليلاً من صبي، يلف رأسه بخرقة متسخة، وينفتح طوق جلبابه عن صدر عظمي عريان، ويسكن في خص من البوص بين الحقول، ويدور معظم الليل والنهار بين الغيطان، ويشاع عنه أنه قاتل محترف، جاء من بوادي مديرية البحيرة هرباً من مطاردة البوليس أو أصحاب ثأر أو ما شابه ذلك. لكنني أنست إليه وأحببت ذاكرته الفياضة وطريقته المتعة في قص الحكايات ونوادر الأخطار والأسفار، وكنت في حال من نشوة الاستماع إلى لهجته، وتأمل أحواله الغريبة من تقشف يجعله كأنه يعيش على الهواء، وبهجة اتكال عجيب على «فيض الكريم» ، واطمئنان سخي كندى الصبح. وكنت أتمنى أن أعيش مثله في الخلاء مطلق الخطى مكتفياً بأخوة النبات والحيوان وظلمة الليل وبعض الغناء المكتوم. لم يكن له من سلوى أو تسلية سوى أكواب الشاي الثقيل ولف أوراق «البافرة» على فتائل الدُّخَّان. وقد عاش في القرية سنوات، لم يتبدل من أحواله وعاداته شيء، ولم أكف عن ملاحقته ومشاكسته بالمقالب المرحة والمفاجآت المبهجة حتى غاب فجأة، وانقطعت أخباره عدة أيام. وسمعت ممن يعرفونه أنه وجد مقتولاً على الشاطىء الشرقي لفرع رشيد، قبل أن يعبر إلى تخوم مديرية البحيرة، فبكيت صحبته وعجبت لضيق الأرض

على هذا الغريب المطارد بموت مجهول متربص.

أما ثاني الغرباء، فإن زيارته للقرية لم تدم سوى ثلاثة أيام. كان شيخاً عجيباً لم أستطع نسيان وجهه طيلة نصف قرن. وجهه محتدم الحمرة ذو لحية رقيقة مرسلة، يلبس ثياباً غريبة مطرزة بزخارف باهتة، ويلف رأسه بشال يظهر تحته طربوش كالعمامة ذو زر غليظ من الشراشيب، وعيناه زرقاوان تشعان بالذكاء والصفاء والطيبة. أشار إلي فاقتربت منه خائفاً مستطلعاً. كلمني فلم أفهم، فاستنجد برجل مر بنا. وعلى الرغم من صعوبة التفاهم بينهما إلا أنه أدرك حاجته للذهاب إلى المسجد. ومشيت وراءهما.

دخلت المسجد وراءه وتابعت وضوءه وصلاته وهمهماته المطمئنة المنغومة الخافتة. اقترب بعد الصلاة من أحد أقربائي وتحدثا لوهلة، ثم انصرفا معاً، فتبعتهما.

عرفت من أقربائي أنه مغربي جاء من بلاده ماشياً في طريقه إلى الحج، وأنه سوف يواصل السير على قدميه حتى مكة والمدينة المنورة. هكذا نذر وقطع على نفسه العهد. والرحلة تستغرق عاماً كاملاً في الذهاب والإياب. وهو يؤمن أعمق الإيمان بأن الحج بغير هذه الطريقة لا يكون حجاً مبروراً ولا يغسل الذنوب.

اختلط عليّ اسم بلده «المغرب» بوقت الغروب، وظننت أنه قادم من الأرض التي تغطس عندها الشمس عند حلول الظلام. وتصورت اتساع الأرض ببلاد لها أسماء متسعة اتساع السير طوال عام كامل، وكم في البشر من غرباء لا نعرفهم ولا نراهم!!

ثلاثة أيام وأنا أتابعه وأقترب منه ما استطعت، أسمعه وأتلقط بعض الكلمات المفهومة، وأنظر في وجهه إشراق السماحة والرضا وخطوط العزيمة والإصرار على جبهته. نعم، على قدر المشقة تكون مغانم الرحلة، وعلى قدر السهولة والاقتناص الخاطف تكون تفاهة الحصاد.

أما الغريب الثالث فقد كان جمرة اكتويت بها، وتركتْ وشمها المتأجج في الضلوع، ولم تفارقني أبداً. كنا نتسقط أخبار الحرب في فلسطين وتصلنا أطراف حكايا وأنباء عن المجازر والمراهنات بين الصهاينة على نوع الأجنة في بطون الأمهات، ليربح الرهان من يربح أو يخسر من يخسر بعد شق البطون بحراب البنادق. وكنا نخرج الى المحطة لنستقبل ونودع المجاهدين الفدائيين الذاهبين الى ميادين الحرب، حتى هبط هذا الغريب الى القرية ذات ضحى.

كان ضخماً يلبس العقال وجاكته بنية ممزقة على جلباب متسخ تمتد من تحته ساق خشبية لها دبيب مسموع، ويمسك تحت إبطه بعكاز غليظ يعتمد عليه، وباليد الأخرى يمسك بيد طفلة صغيرة، ووراءه تسير امرأة وصبي. وأخذ ينادي بصوت ذبيح: «طردونا الملاعين.. بعد ما قتلوا أولادي الثلاثة.. حسن وطه واسماعيل.. يا مسلمين.. طردونا الملاعين..».

أخذ يجأر بصوته الذبيح وأنا أتبعه، ويتزايد من ورائه الصغار والكبار في موكب بطيء زاخر كأننا في جنازة لم تشهد لها مثيلاً. نساء ورجال وأطفال يبكون وتراب مثار يلفنا ويزحف معنا ببطء.

استضافه بعض أهل القرية أياماً، وجمعوا له ما يستعين به على المحنة، ثم سافر الى بقية أهله في مديرية الشرقية، ولم يعد للقرية من حديث ونجوى سواه لمدة طويلة. ولكنه ظل يدبُّ بعكازه وساقه الخشبية في دمي ولا يبرح صحوي أو منامي.. لا يبرح صحوي أو منامي.. وأعرف أن صوته سوف يجلجل متصاعداً من جثتي ساعة أموت ليسمعه أهل الأرض الواسعة التي يقطعها الحاج مشياً في عام كامل.

أما رابع الغرباء، فقد كان الحداد الذي يأتي الى القرية في مواسم العمل والحاجة الملحة، للمناجل والشراشر والقربانات والمحشات الطويلة المعقوفة كالخناجر، او الفؤوس والمناقر والكوريكات، بالإضافة الى الاحتياجات المعتادة من بلط ومزاليج وشقارف وسواطير.

كان يختار أي جرن أو مكان مهجور ليقيم خيمة من الخيش المرقع تتسع للسندان ومنفاخ النار وأدواته الأخرى، من غرارة الفحم والمطارق والشواكيش والكلاّبات وأواني الطبخ.. الخ، فيتداعى إليه أهل القرية، وله بينهم أصدقاء وزبائن دائمون يدفعون أجرته من محاصيل المواسم أو من قروشهم القليلة.

كان أسود الوجه دقيق الملامح أصفر الاسنان، وعيناه واسعتان معكرتان بصفرة وحمرة خفيفة، سوادهما شديد الالتماع، مما يعطي حضوره مهابة وخطراً. كان يكزّ على أسنانه ويطحن بها وهو يلتقط من قلب الجمر المتوهج قطع الحديد والأسياخ وبقايا الأدوات المكسورة بكلاّبة معقوفة يسميها «الغراب»، ويقلّبها على السندان، وهو يدق بمطرقة ثقيلة ويشكلها كما يشاء. وابنه المراهق بساعده والعرق يسح على وجهه الأصفر المعفر بالدخان وتراب الفحم.

أما زوجته، فقد كانت كالمارد، فتية جريئة لا أكاد أعرف. من أين ينبعث سحرها وحضورها الغلاب. مثقلة بالعقود ودندشة الحلي حول رقبتها ورسغيها، ويتدلى من أذنيها قرطان هائلان على شكل الهلال. أثوابها مشجرة بالزخارف الملونة وتفوح منها رائحة عطر حارق وعرق ودخان، تخرج ثديها المنتفخ أمام الزبائن وتلقمه طفلها الرضيع فيصل إلى شفتيه، وهو راقد على ركبتيها كأنه ضرع بقرة. ولا أظن ان الرجال كانوا يلتفتون الى كل ذلك، بل هم أسرى النظر والتطلع الى عينيها العجيبتين، فهما تكادان تستغرقان وجهها القمحي باتساعهما والتماع هالات الكحل حولهما ونقطة الوشم أعلى حاجبيهما.

كانت تخرج كل صباح الى دروب القرية، رضيعها على ذراعها وفوق رأسها قفة الخوص، وتسرح بين الدروب، والغيطان تقرأ خطوط الرمل والحصى والودع وتقلب أجفان العيون لتستخرج منها ومن الآذان الدود والأوساخ، وتعود بعد العصر بما جلبت من طعام وحبوب وقروش قليلة ومن قراطيس الشاي والسكر وصناديق المعسل. هم غجر رحل لا نعرف عنهم شيئاً ولا يتحدثون عن أنفسهم بكلمة واحدة.

كنت أسارع بتلبية ما يطلبون من ماء أو شراء من الدكان أو أتحفهم ببعض الجبن القديم الذي اشتهرت به أمي في القرية، حتى أستطيع الاقتراب من السندان والمنفاخ ومشاهدة الحديد في قلب النار، وهو يحمر شيئاً فشيئاً حتى يتوهج ويلين كالعجين بين السندان والمطرقة أو «المرزبّة»، ويتحول ويتشكل كائنات مدهشة يلقيها الحدّاد في الماء فتصدر منها أصوات غليان مفاجيء بطشطشة متفجرة سرعان ما تخبو.

لم أكن أمل النظر الى الحديد المتوهج اللين وهو يترك حول السندان فتاته الصلب وقشوره الخابية، وقد دبت فيها زرقة خفيفة لامعة تؤول الى سواد معدني منطفيء، وكأن الحديد كائن حي أيقظته النار وأخرجته من جلده ورماده كما تنبت حبة الذرة أو نواة البلح، ليستأنف - من رميمه - حياة الكدح في أيدي الفلاحين. هكذا كنت أرى الحديد وأعي وعياً غامضاً كيف يقترب أي شيء أو يبتعد من الحياة ومن حقيقة الولادة بقدر اقترابه او ابتعاده عما خلق له واندمج به من أدوار ، وكأن خيمة الحدّاد بطن امرأة ولاّدة تتلقف رمم المعدن ونفاياته المحطمة لتلدها كائنات حية من جديد.

أوشكت الشمس على المغيب ذات يوم ولم تظهر الغجرية في الخيمة، وجاء غجري من قرية قريبة وأسرَّ في أذن

الحدّاد بكلمات قليلة، وفوجئنا بالحدّاد يولول ويصرخ ويهيل التراب على رأسه، وينفجر بهيجانه المدمر، فيقتلع الخيمة ويحمل كل شيء على ظهر حماره ويخرج من القرية باكياً مولولاً مهدداً بالانتقام من غريم مجهول ومن «اللبوة» الخائنة. علمنا أن امرأته فرّت مع حدّاد آخر في قرية مجاورة وهربا الى المجهول، قال قائل: «غجر بصحيح.» وأخذني العجب من ضيق الأرض واتساعها في وقت واحد، قلت: لعل الحدّاد يولد من جديد كما يولد الحديد في الجمر واللهب وبين المطرقة والسندان.

نهاية السيّدة الأولى

هي امرأة فخمة عفيّة، وحضور محتشد بالطيب والتماعات الكحل ودقات الخلاخيل ووسوسة الأساور الذهبية. تمشي وهي تدق الأرض بخطى قوية لينة، تسبقها روائحها فأعرف، ويعرف أبناء العائلة، أنها في الطريق وإن لم نرها. تحنو علينا حنو الأم، فإن سلّمت أو وضعت يدها على رؤوسنا أو أكتافنا تركت يدها من عطرها أثراً باقياً. تستضيء رقبتها بالكهرمان والذهب، وتشف جلاليبها السود الخفيفة عن جلاليب أخرى زاهية الألوان. ومن تحت طرحتها الشفافة تبرق المناديل بالخرز، وتتدلى «العراوي» المجدولة كضفائر الشعر إلى قرب كعبيها المصبوغين بالحناء دائماً... لقد كانت هي الفخامة وعرام الزينة وتفتح الحياة بالحيوية المهيبة..

كانت زوجة أحد أقربائنا، مع ثلاث زوجات أخريات، تحبه أعمق الحب وتمتُّ إليه بصلة قرابة بعيدة. أما هو فقد كان طاغية ظريفاً وطريفاً في طغيانه وقسوته، مع اعتراف الجميع بوداعته وهدوئه. أقام من بيته قلعة أو مملكة يسودها نظام من الهيبة والطاعة والولاء، ويحكمها نظام من الفصل العنصري العجيب:

للبيت جناحان، أحدهما حجرتان تنفتحان على «شكمة» تمثل مكان الجلوس العام، لها سور بارتفاع متر، تحيط بها حديقة صغيرة بها «طلمبة» مياه يدوية لري الحديقة، وفي جانب منها دورة مياه للضيوف والزوار وجلاس العصاري وسمار الليل، والجناح الثاني له مدخل من الجناح الأول به باب هو الحد الفاصل بين مملكتين منفصلتين، وهو المعبر للسيدة الأولى أو الزوجة المقربة الحاكمة والمسئولة عن مملكة الزوجات الثلاث الأخريات، فلا يصل للزوج عجيجهن ومعترك أولادهن وأحفادهن ولا يكاد يعرف شيئاً عن عالمهن إلا من خلال «السيدة الأولى»، هو يفتح هذا المعبر بنفسه مرتين في السنة، ويدخل الى الجناح الثاني، مرة بعد قطع الذرة ومرة بعد حصاد القمح، ليعطي كل واحدة من نسائه الثلاث نصيباً معلوماً من الذرة أو القمح هو «المقنن»، يتفاوت بنسبة عدد أولاد كل واحدة. ثم يغلق على باقي المحصول مخزناً يضع مفتاحه في جيبه، ثم لا شيء بعد ذلك. وعليهن أن يتدبرن أمور معاشهن الأخرى كيفما استطعن بلا عودة إليه في أي شأن. وكنا نسمع أنه ربما لا يرى أولاده قبل أن يبلغوا الرابعة أو الخامسة، وأنه يخطىء في تذكر أسمائهم، أو يسأل بعضهم: إبن من أنت يا ولد! الزوجات الأربع لا ينقصن واحدة، فإن ماتت أو تمردت وطلقت واحدة وحدتهن المأساة، ودب الرعب فيهن، لأن التراتب سوف ينهار، وسوف تحل زوجة جديدة بينهن، وينحدر مقام السيدة الأولى الى الضياع في عجيج الفوضى والحرمان بين رعاع المعزل والفصل العنصري الأليم.

كان يتوخى في اختيار الزوجة الجديدة، التي ستصبح السيدة الأولى، أن تكون جميلة «مربربة» ذات حسب ومال. وأعجب ما كان يدهشني أنه يلقى القبول والترحيب، فلم تمتنع عليه امرأة اختارها أبداً، على الرغم من معرفة ما هي مقبلة عليه، حسبها أن تكون السيدة الأولى ولو لزمن محدود.

قنعت المرأة الفخمة العفية المحتشدة بالزينة والطيب والأنوثة الفوارة بمكانها ومكانتها في جناح المحرومات المستبعدات، وامتلكت وضعاً متميزاً بأن ابنها الوحيد وابنتها الشابة، هما المقيمان في الأرض المسئولان عن الزراعة والماشية وأواني الحليب والجبن والزبد، فهي الأقرب الى حرية «الهبش» واختلاس ما يتيسر، وهي كالمهرة العصية تملأ ما حولها حركة وحياة وغندرة. مرت الأعوام وهي لا تشيخ ولا تذبل حتى مات الزوج فجأة عن هذا الموج المتلاطم من الزوجات والأبناء والأحفاد، وظلت هذه القبيلة الصغيرة متماسكة بعض الوقت. ثم بدأت حركات الإستقلال والتشرذم، وبدأت أمارات الهدم والانحلال وأفاعيل الزمن تنتقص كل يوم من فخامة المرأة العفية وتبدد من عنفوان حضورها حتى أصابها مسّ من الجنون وغياب العقل. وبدأت شيئاً فشيئاً تسير حافية ممزقة الملابس تكلم نفسها وتصرخ صراخها الحيواني المرتعب، مستنجدة من هول الآلام المجهولة التي تطحنها، ولا تجعلها تطيق البقاء في مكان.

أحس ابنها الوحيد بالعار وشماتة الناس والخوف من الفضيحة فأغلق عليها باب حجرة في مسكنه في الحقول، فاشتد صراخها وهياجها، فاهتدى بعنجهية قسوته وغلظته الى طريقة يريح بها نفسه. فقد أوثقها وربط يديها ورجليها في وتد بالقرب من مربط البهائم، فلا تستطيع الإفلات لتمرغ كرامته بعار الركض في شوارع القرية وحاراتها بجنونها وصراخها وعريها. ووضع بجانبها قلة وآنية من الفخار يرمي فيها بطعامها، وهي لا تكف عن كلامها الغامض وصراخها الملتاع، وتنام معجونة ببولها وبرازها وروث البهائم القريبة منها. وسد ابنها أذنيه عن أية مشورة أو نصيحة أو استعطاف من الأقرباء ليرحمها أو ينقلها إلى مكان آخر.

كانت المأساة مرعبة لي وأنا أدور حولها من بعيد باكياً عاجزاً عن فعل أي شيء. وكرهت انتمائي لجنس البشر. وكلما اشتبكت في نفسي صورتاها، صورة المرأة المهرة المثقلة بالزينة الفواحة بالطيب وصورة الأسيرة المنسحقة بالجنون والقسوة وموت الضمائر والمشاعر، اشتعلت في روحي وعقلي نيران الكراهية للظلم والقسوة وتحجر القلوب، وتحددت معالم معركتي الشخصية التي أحتشد لها بكل قواي، فألتهم الكتب، وأشرب مشاهد الدنيا بحرقة المسؤول عن كائناتها، وأنفض القواميس والمعاجم بحثاً عن دموع الانسان وجمرات الغضب وحرائق الحرية في التاريخ.. من نسمة الهواء حتى الجنون الأسير والصراخ المكبوح... فتتسع الدهشة وتتوالد الأسئلة..

شعر

ومضة تذكُّر هي أم أن ما أراه حقيقة واقع تنشق عنه المصادفة بعد عشرين عاما ؟! أدرت وجهي وتابعته وهو يدور حول الأوتوبيس الجماعي الذي سينقلنا الى المطار. إنه هو، بشعره الأجعد المرجّل إلى الوراء، بأناقة وعناية، وإن يكن شعشع فيه بياض المشيب، وبعينيه الزرقاوين العميقتين اللتين تفيضان بالمرح المكتوم وطيبة النفس وسكينة الروح، وبقامته الفارعة وكتفيه اللذين تبدو عظامهما تحت الجاكت. لا شك أنه هو، رسول العناية الإنسانية الذي ساقته الأقدار ليمد لي يده وأنا في معترك محنتي بالأهل والمدرسة والفقر والرثاثة. هو يدور حول الأوتوبيس مستطلعاً عبر نوافذه باحثاً عن وجه ما، وأنا أتابعه حتى أتأكد من ملامح وجهه ومشيته وأصابعه. فأصابعه من معالمه التي لا تُنسى، وهي أجمل وأرق وأرشق ما رأيت من أصابع البشر، كأنها الموسيقى الخالصة أو كأنها خلقت للعزف والتعبير المرهف.

هرعتُ إليه أحتضِنهُ وأقبّله وأرفع يديه إلى شفتي فينتزعهما، قال: إنني أبحث عنك، علمت بسفرك من هنا

فانتظرتك. وانهالت أسئلتي الملهوفة بلا نظام، عما فعل الزمن به، هل تزوج وأنجب أولاداً، كم، وما أسماؤهم، وكانت عيناي تتخطفان أثر العمر على ملامحه وصوته. قال: لم أنسك يوماً واحداً منذ نقلت من منوف الثانوية، أعرف أخبارك كلها وأتابع كل ما تنشره. سألته: أوجدت ثقتك في محلها ؟!

قال: أنت لم تخذلني أبداً، وكل ما توقعته منك ولك يتحقق بصورة رائعة. وافترقنا على لهفة اللقاء بعد عودتي من تونس.

كان الأوتوبيس الجماعي ينطلق إلى المطار، وأنا فيه عضو في وفد مصر إلى مهرجان الشباب الإفريقي في تونس، تتخاطف أضواء الطريق عيني بينما أغرق شيئاً فشيئاً في الذكرى البعيدة لصداقة انقطعت عشرين عاماً، بعد أن تركت علامتها المضيئة في سماء قلبي المعتمة حينذاك.

كنت قد جُننت فزعاً وغضباً حينما وجدت لافتة معلقة على باب مكتبة المدرسة تعلن أنها «مغلقة للجرد». قلت نافخاً بالغضب: أي سنة سوداء هذه؟! لا قرش لأشتري مجلة أو كتاباً، ثم تكتمل الكارثة بهذا «الجرد»!!

مرت أيام وأسابيع وأنا أعود خائباً غاضباً من هذا الجرد الذي لا يؤذن بنهاية، فأرسلت الى إحدى المجلات صرخة استغاثة نشرتها في بريد القرّاء، أستعطف فيها إدارة المدرسة لتعيد فتح المكتبة. وفي صبيحة اليوم التالي دخل إلى حجرة الدراسة من ينادي بإسمي فوقفت، وتبعته بعد أن طلب مني اللحاق به، سألني: لم شكوتنا إلى المجلة.. لماذا لم تأت إليّ فأساعدك وأعطيك ما تشاء من كتب؟! قلت: وهل سيأتي إليك جميع الطلاب؟! افتحوها، إذن، إذا كنت ستلبي طلب الجميع. قال: أنا «أحمد العمري» الأخصائي الاجتماعي بالمدرسة، والمكتبة في عهدتي حتى يعيّن لها أمين آخر غير الذي نقل. تعال معي أفتحها لك لتأخذ ما تشاء من كتب ثم تردها بعد القراءة لتأخذ غيرها، وأعتقد أنك ستكون أميناً لا تبدد شيئاً منها.

أخذ يتابعني وأنا أنتقي بعض الكتب من دولاب معيّن. كنت قد قرّرت أن أقرأه كله قبل مصيبة الجرد. ولكنه التقط كتاباً وطلب مني أن أقرأه مع ما انتقيت. كان الكتاب أنيقاً بغلافه الأسود اللامع، وقد كتب عنوانه باللون الأصفر واسم مؤلفه باللون الأبيض، شممت الكتاب واستنشقت رائحة الورق والحبر - وهذه عادة قديمة ودائمة أسترد بها ذكرى أول مرة شممت فيها رائحة ورق الكتب المختلطة برائحة الخشب المدهون وفتات الخبز والجبن في أول «درج» جلست إليه في المدرسة الإلزامية - وهي الرائحة التي تعشقتها طول عمري معتقداً أنها رائحة العلم والعقل والإبداع.

كان الكتاب هو ديوان «أين المفر» للشاعر محمود حسن اسماعيل. ومع أول سطر من مقدمته النثرية الأخاذة، ومع أول بيت من أول قصيدة شب في كياني حريق يطيح بكل ما قرأت وحفظت من أشعار الرومانسيين الآخرين: الشابي وعلي محمود طه وابراهيم ناجي والهمشري وبقية شعراء أبولو والرسالة. وهيمنت عليّ قرابة روحية عميقة واتسعت سطوة انتمائي للعائلة التي تضم الرافعي وجبران ومحمد إقبال والفردوسي وابن المقفع والجاحظ وهوميروس، تلك العائلة التي انتشلتني وأنقذت إنسانيتي ووهبتني الإحساس المتوقد بكرامة انتمائي لعائلة ملكية لا يطاولها انتساب أو انتماء. وها هو محمود حسن اسماعيل يأخذ مكانه في سلالة العائلة.

قرأت الديوان مسحوراً مستلب الحواس، تعصف بي موسيقاه وتزلزلني سطوة أنظمة القوافي بالتكرار الرياضي المحسوب والتردد المتراوح المعقد والمفاجىء، والصور النابعة من تراسل الحواس وقلب العلاقات بين المجرد والمحسوس في الوصف والتشبيه والمجازات والاستعارات المحركة للفكر، وعمق النفاذ النفسي إلى أحوال الطبيعة

وعلاقاتها بأحوال الوجد المشبوب والشك والقلق والتأمل وعنفوان الصخب الروحي والاجتماعي، وبطولة التحديق في العشق والموت وجبروت اعتراف الملك العاشق بالضعف والهوان. ويا لهول ما عصف بي، كأن الصور والموسيقى تنبع من قلبي وتقطر بها أعضائي وحواسي!!

حفظت الديوان من الغلاف إلى الغلاف في أيام قليلة، وأخذت أنسخه بخطي كما نسخت من قبل مؤلفات ابن المقفع ودواوين وقصائد شعراء بلا حصر. ولم يعجبني النسخ فنسخته مرة ثانية وثالثة في كشكول أنيق مع العناية بالعناوين التي كتبتها بقلم «البسط» والحبر الأسود. وكم شهدتني الحقول وأنا أجأر أو أغني مشتعلاً بقصائد الديوان، وأتحدى زملائي ومدرسي اللغة العربية أن يستطيعوا فهم وشرح القصائد وإدراك صورها ومعاني مجازاتها، حتى قال الشيخ «البتانوني»: لا بد أن أحداً شرحها وكشف غوامضها لك. إذا كنت أنا نفسي لا أفهم، أيمكن أو يعقل أنك فهمت بنفسك «وألحد صوفي النخيل فما أرى * به هزة كانت إلى النسك تنتمي»؟! فأشرت إلى نخلة بعيدة تميل مع الهواء وسألته: هذه الناسكة التي تطوح برأسها في الهواء بالتهجد المطمئن، ماذا يحدث لو سكن الهواء؟. ألا تخرج من عبادتها ونسكها؟! قال: والله أنت ولد عجيب.

ومثلما تعودت أن أقرأ أي كتاب «من الجلدة للجلدة» فقد تعودت أيضاً أن أحيط إحاطة شاملة بمن أحب من الكتاب والشعراء.

وهكذا بدأت البحث عن كل حرف كتبه محمود حسن اسماعيل. وحين قال لي صديقي وزميلي الشاعر «محمد علي الخضيري» إن أباه مشترك في مجلة ينشر بها محمود حسن اسماعيل قصيدة في كل عدد من أعدادها الشهرية، كنت أذهب إلى قريته «مونسة» بدراجة أقطع بها خمسة عشر كيلومتراً في الذهاب والإياب لأنسخ هذه القصائد، وأعود بها إلى قريتي بعد وجبة «الكسكسي» المتوج باللحم، والحاج علي يغرقني بدفء أبوته وذخائر محفوظه من الشعر والحكم والأمثال.

حين علمت أن الشاعر يعمل بالإذاعة أرسلت إليه رسالة محبة وإعجاب أقول فيها: «لو كان أحد يُعبد بعد الله لعبدتك.»

سألني الأستاذ «أحمد كامل العمري» وأنا أرد إليه الديوان مع الكتب الأخرى: كيف وجدت الديوان؟ فحكيت له، ونظر إلي نظرة لا تنسى، يختلط فيها العجب والإعجاب والإشفاق.

وفاجأني بقوله: خذ الديوان لك، فكأنه وهبني فلذة من روح الوطن.

صرنا صديقين، أنتظره كل صباح أمام بوابة المدرسة حين يأتي من القاهرة، ويجمعنا قطار العودة مرات فيجلسني بجواره، ويمد إليَّ أصابعه الرشيقة بحبات الفول السوداني فآخذها، وأنا أكاد أموت حياءً وخجلاً، ووجهه يشع بيقين الثقة بي. ويحدثني حديث الإطمئنان إلى أن غدي سيكون أفضل، وأنني سأشق طريقي باقتدار. وكانت أولى بوادر ثقته أن قدمني لناظر المدرسة وقتها، الأستاذ «عبدالعظيم علي قناوي»، الذي فوجيء بحديثي له عن مقالاته القديمة في الرسالة ومجلة دار العلوم عن شاعر آل البيت «السيد الحميري» وغيرها من الدراسات. وأمسك بأذني يعركها بين أصابعه حينما سمعني أقول «يفلت» بفتح الياء، قائلاً: «ما كان ماضيه رباعياً فإن مضارعه يكون مضموم الأول». واختاراني معاً لأكون رئيس تحرير مجلة المدرسة التي تصدر في عدد سنوي آخر العام الدراسي، فكتبت ما يقارب ربعها، ونُشرت صورتي فيها مع المدرسين وأنا أحتضن مجلد «رسائل الجاحظ».

عدت من تونس ملهوفاً لوصل ما انقطع من صداقة خلاقة لم تبرح الروح. سألت عن الأستاذ فلم يهدني أحد إلى مكانه أو عنوانه، وعدت خائباً حزيناً، وها هو ربع قرن آخر قد مضى، فيا سيدي... أطال الله عمرك، إن كنت حياً ما تزال، وإلا.. فليتغمدك برحمته التي وسعت كل شيء.

دولاب أبي

مكمن للسحر الغامض وقوة الكائنات المنبعثة من صفرة الأوراق ورائحتها المتربة، وبؤرة لإشعاعات التاريخ وصخب الأبطال وجلبة المعاني الجليلة، وقوة مظفرة لدحر الشر ومطاردة الشياطين والدفاع عن طهارة البيت وصيانة العائلة من غوائل الآثام وخطرات الخروج عن مقتضى العفة والخلق الرفيع، مهما كانت مصاولة الضعف أو انحراف الإرادة أو إغواءات الأهواء. ذلك المكمن الفذ والمكان المحاط بجلال الاعتزاز وقداسة الامتلاك، هو الدولاب الكبير المقام داخل الجدار القِبليّ في حجرة أبي التي لم يكن يسمح لنا بدخولها، إلا إذا استدعانا لأي سبب.

أما الدولاب، فإنني لم أفتحه ولم أضع يدي على ذخائره من الكتب أو الجلاليب الكشمير والعباءة الجوخ والكواكيل والشيلان الصوفية وشيلان العمامة وطربوشيها القصيرين والحذاء المعد للأسفار المهمة، إلا بعد أن توفي يوم ميلادي الأربعين.

كانت حكايات أمي عن الدولاب تنشر في آفاق الطفولة والصبا تهاويل من أجواء الغموض والسحر والقوة الجبارة القادرة على كل شيء. فهو يتصل بالله وأنبيائه، وهو كنز ميراث انحدر إلينا من سلالة المشايخ والعلماء من أهلي. ألا يكفي أن به المصاحف والكتب المكتوبة بخط اليد، يد أجدادي، وأن به ذلك الكتاب الذي يقسم الناس ويحلفون به وعليه وتكنس باسمه أضرحة الأولياء على كل من خان أو ظلم أو ارتكب معصية، وهو كتاب «البخاري»؟!

كانت تحدثني عن العلم الطاهر الذي لا يبقى ولا يستقر إلا في القلب الطاهر واليد الشريفة والنوايا الخيرة. وقد سمعت أبي يقص على أصدقائه حكاية زميلهم في الأزهر – حينما جاور فيه في صباه – قال:

ذهب الشيخ «فلان» ليحضر الإفطار ومعه الطبق الفارغ للفول والسلة الصغيرة للخبز وخضروات «التحريش» وفتح الشهية. وقد كان أشقر فتياً في ريعان مراهقته وجماله المهيب. وحينما غاب طويلاً خرجنا للبحث عنه، فوجدناه يهرول نحونا بلا طعام، وهو يبكي بكاء زاعقاً ويلطم خديه ويمزق ثيابه ويصرخ فينا: «كتاب الله ضاع مني يا أولاد الكلب... ضاع مني كتاب الله يا هوه...». هدَّأنا من روعه ليحكي ما حدث: .. لقد أغوته امرأة كانت تشتري و«ضحكت» عليه وأخذته معها إلى بيتها.. «امرأة إنما إيه!» وأخذ يصفها وصف الشبق المذهول الذي عصفت به التجربة، وينتقل من الرمان إلى العجين الخمران إلى قعر الفنجان، وهو يقطع السرد بالبكاء ولطم الخدين وصراخه الملتاع: «ضاع مني كتاب الله يا هوه.. كتاب الله ضاع مني يا أولاد الكلب» وهم يكادون يغمى عليهم من الضحك..

ينتهي أبي من قص الحكاية، وبعد صخب الضحك، يعقب تعقيبه الدائم: أصل العلم كالزرع، كلاهما لا ينبت ولا يزهر إلا في الأرض الصالحة. فأحس أن بذور العلم وجذوره مختزنة في قلعة الدولاب الغائر في الجدار منتظرة أرضها. وأقول لنفسي: والله لأحفظن ما به كلمة كلمة، ثم لا أسمح بضياعه أبداً. كنت أسمع من أمي ومن

حكايات أبي نتفاً وشظاياً من السيرة الذاتية لفرع العائلة ووصفهما لنا باعتبارنا «بيت علم»، أما الفروع الأخرى فهي أهل المغالبة على الدنيا والصراع حول الميراث والأهواء المنفلتة والقلوب القاسية، التي لا تنبت فيها إلا الأحقاد والنوايا الشريرة. أما نحن، بيت العلم، ففي الكتب والمخطوطات سيرة عطرة لعلماء ومشايخ وأنصاف أزهريين، كان أحدهم زميلاً وصديقاً للشيخ محمد عبده، وكان منهم من أخرج القرية للتظاهر في ثورة ١٩١٩، حين كان أبي في الثانية عشرة من عمره. وكان أبي يلجأ الى الدولاب كلما اختلف مع أصدقائه وزواره حول وقائع التاريخ، او تحديد وفاة الخلفاء، أو أماكن الغزوات والمعارك، أو أنصبة المواريث، أو نصاب الزكاة ومقدارها في المال والزرع والحيوانات، صائحا بحسم: «الكتاب أهه»، فأسمع صرير باب الدولاب وصلصلة مفاتيحه، وكانت المسامرات والمناقشات تتطاير فيها قضايا الشريعة وتفسير القرآن والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والقضاء والقدر، وحرية الإرادة بين الجبر والاختيار، وتفاصيل الأهوال من عذاب القبر إلى دركات الجحيم الى ما أعد للمتقين من جنات ونزل نعيم مقيم. وتنطلق أسماء الفقهاء والمذاهب ومسارات الفتنة الكبرى، ويهيمن الولاء للجمعية الشرعية ومؤسسها وزوار القرية من مشايخها الخطباء والوعاظ في المناسبات الدينية والاجتماعية المختلفة، كما يهيمن نفوذ كتاب «الدين الخالص» لمؤسس الجمعية «محمود خطاب السبكي» وتستمد منه أدلة النقاش وبراهين الآراء، فكأن الكون كله قد تحول الى فراشات من الكلام الساحر المختزن في الدولاب، تنطلق وترفرف في كلمات الألسنة ثم ترتد إلى مكامنها في الصفحات حين يخيم الصمت. ويا له من صمتٍ لا شبيه له!! ويا له من دولاب للغرائب والعجائب!!

في مواجهة الدولاب في الحائط البحري من غرفة أبي شباك عالٍ لا يفتح أبداً، تكدست فيه بنظام محكم كتب أخرى ومجلات وإضبارات من أكياس الورق المقوى تشبه حقائبُ المصاحف القديمة. قلت لنفسي: وهذه أيضاً كنوز، ولكنها في متناول الاختلاس والسرقة المنظمة، إذا استطعت إليها فرصة سانحة أو غفلة عارضة، والويل لك لو تركت أثراً أو دليلاً من فوضى سطو مرتبك!! وغفل أبي عن إحكام مغالق غرفته ذات يوم، فاقتحمتها في خفة وسرعة وأخذت أول «رزمة» من الشباك. فتحتها خفية فوجدت بها مجموعة من «كتاب الشهر» بها مؤلفات محمد صبيح وفتحي رضوان وأحمد حسين وغيرهم. ووجدت إضبارة محكمة تحوي عدداً من المخطوطات الغريبة: مجموعة من خطب جدي عامر للجمع والأعياد والمناسبات الدينية، نسخة مخطوطة من بردة البوصيري، مخطوطات بقلم جد أبي «راجي عفو الجليل أحمد مطر خليل» في الفقه والأدب والمنطق، يضيف في آخر بعضها إلى اسمه لقباً يعود بنسبه إلى قريتنا هو «الرملاوي». كان الورق الخشن برائحته المتربة وخطوطه وزخارف مطالع الصفحات، أو فقرات النصوص التي تعد متوناً للشروح، ببعض الأشكال البسيطة من التلوين باللون الأحمر. أما الشروح فباللون الأسود، وعلامات الوقف أو تقسيم الجداول، فقد يزدوج فيها اللونان معاً. كانت المخطوطات تمثل لي حضوراً غامضاً لسلطة دائمة لا تزول، هي سلطة السهر والعرق والذكاء وكدح العقول المتبتّلة. كما تمثل لي خيط سلالة تطلق نداءها في خشخشة الورق الخشن من أجلي، وتستنهضني لأكون حبة مضيئة في مسبحة تراصُفها عبر الزمن. وأسرعت أرد الإضبارة الى مكانها كما كانت، مع احتفاظي بعدد من المخطوطات، حرزاً وتميمة ورقعة من خريطة انتمائي وهويتي التي يتسع بها العالم وتعلو القامة ويتجذر الحلم.

كان دولاب البركة، مكمن الطهارة والقداسة والقوة الخيرة، يستقطب فضولي وتأملي في غرائب هذا الأب الغامض العجيب، ويستفز محاولاتي لفهمه وتأويل سلوكه الفظ معنا، بينما هو مع أولاد الجيران والأقرباء

صاحب حكايات وألغاز ونكات تصل حد الهذر الصبياني، وصاحب عاطفة جياشة تجعله يبكي، أحياناً، إذا رأى طفلاً يتيماً أو أرملة مظلومة، وصاحب خلق لم أشهد أشد منه صرامة في الحق وصلابة في العدل والكرامة. ويكاد يشتعل حماسة وبهجة وهو يدفع بأي ولد أو بنت من أبناء القرية إلى دخول المدرسة في المدن المجاورة، أو حين يسمع أخبار نجاحهم. ولم أشهد عليه كذباً أو نميمة، أو وقوعاً في مذمة مهما صغرت. وهو صاحب عفة وأنفة. فلم أسمع في طفولتي وصباي أنه أكل في بيت أحد أو طالبه أحد بدين، شديد الحرص على امتلاك كل ما يحتاج من أدوات الزراعة والمكاييل والموازين وأدوات النجارة. ويقول الناس عنه أن يده مباركة لو غرس حجراً أو حطباً لاخضر وأثمر. ولكنه نموذج للقسوة والجهامة ومرارة اللسان وعنف الإهانة معنا في البيت. ولا أذكر أنه كان مصدر فرح أو بهجة أو أمان لأي منا. لقد أثقلنا جميعاً بإحساس وحشي موحش بأننا عبء لا يطاق ومصيبة أو بلوى رماه بها قدر غير رحيم. وما كان أبشع ما يصيبني من هلع وحنق كاره وهو يقول لي آلاف المرات قولته الرهيبة: «إنني أستحق تقطيع أصابعي إذ أرسلتك لتتعلم». يقول ذلك وهو يحرك يده حركة الساطور على أصابع يده الأخرى، فأكره أن وُلدت، وأقشعر بكراهية هذا المن المهين، وأحاول الفهم أو التوفيق بين هذه المتناقضات المحيرة فلا أصل لشيء.

كان الدولاب يكبر معي ويتسع مداه باتساع عالمي. تعيدني قراءاتي إلى أجوائه، وتذكرني الكتب والمناقشات بفراشاته الساحرة التي ترفرف في أمسيات المسامرات، ويعيدني صمت التأمل والتفكر إلى صمته الجليل، وأمتلىء إحساساً بأنه الحبل المتين الذي يربطني بالأسلاف، ويستفز قواي بأسئلة الحيرة حول ما أشهد من فوضى التناقضات وحطام التكامل وانحطاط الهمم. وقد أيقنت أن الهوة الفاصلة بيني وبين أبي يستحيل عبورها. فلا تواصل ولا تفاهم ولا أمل في مد جسر يعبر فوقه أي منا إلى الآخر، حتى كانت ضربته القاصمة التي قلبت مشروع حياتي رأساً على عقب، وأطفأت الشمس في قلبي وهدمت سماواتي بعصفها الظالم المظلم، ضربة الحكم بالإعدام على أملي في مستقبل علمي ثقافي، واختصار مسيرتي وحياتي في منتصف الطريق.

كنت قد سحبت استمارة وأوراق نجاحي في «التوجيهية» وطارت بي الأحلام إلى مدرجات الجامعة وقاعات الدراسة وحياة العلم والثقافة في القاهرة، وانفتاح الآفاق بالأمل والحرية في تشكيل المصير الشخصي بالموهبة والذكاء والدأب وخوض المعترك السقراطي بين الأساتذة الكبار. وقد حرص أبي على أن يأخذ استمارة النجاح وبقية الأوراق اللازمة للتقدم للجامعة ويخفيها عني. وبدأت أسمع منه ومن الأقرباء لغطاً غامضاً حول استحالة ذهابي إلى القاهرة للدراسة بعيداً عن رقابته الصارمة، مرة بسبب تكاليف الدراسة ومتطلباتها، ومرة بسبب الخوف من ضياعي بين الكتب والمكتبات، ومرات بسبب تمردي وفوضى تهجمي ضد ما يشيع من آراء ومواقف في السياسة ونظام الحكم. قال أحد أقربائي المدرسين لأبي، وفي حضوري - وقد ألحق ولديه بالجامعة - :«ألا بد أن يتعلم كل الناس في الجامعة؟! ألحقه بالدراسة التكميلية ليتخرج مدرساً بالمدارس الإبتدائية بعد عام واحد، فتستريح وتضمن له عملاً». فقلت غاضباً: «الأفضل أن تأخذني خادماً عند ولديك!! أيحرم الموهوب المثقف القارىء من الجامعة ويدخلها الأغبياء التافهون كأولادك؟! فاندفع أبي ليهجم علي وأنا أفر قبل أن يلحق بي».

قضي الأمر ووقعت الواقعة وهوت على كياني مطرقة كونية جعلتني مضغة مطحونة من اللحم والدم والعظام على سندان الظلم والظلام، لا أملك إلا الأنين الموجع والدموع التي لا تنقطع. وكان أشد ما يثير حفيظتي الموتورة الكارهة أنني أسمع شائعات في القرية حول امتلاك أبي لرصيد ضخم من المال في البنك أو في توفير البريد، وكنت

أقول لنفسي: هذه الأموال هي عصارة جوعي ورثاثة أحوالي وهمجية القسوة وانتهاك الآدمية التي تخبطت في أهوالها ، ولعله يكنز الألوف بعدد الرقع في ملابسي!!

قضي الأمر وتمت الكارثة، فاشترطت بكل قواي أن أسكن في شبين الكوم، وقضيت عاماً دراسياً كأنني في زنزانة المحكومين بالإعدام. ودفنت بقاياي بين الرافعي ومحمود حسن اسماعيل ومحاورات أفلاطون وكتاب نيتشه وديواني جون كيتس وروبرت براوننج ومجموعة الذخيرة الذهبية.

وما زالت بين الصفحات آثار دموعي التي استنزفت قواي، وجعلتني أتفجر بشجن المقهور وحسرة المغلوب على أمره. لقد رفت ذكرى كل ذلك في أجواء روحي وذكرياتي الدامية وأنا أقف أمام الدولاب ، مكمن السحر والسر، بيدي مفاتيحه، وحولي يتحلق الورثة والشهود بعد وفاة أبي، لا أكاد أرى أو أسمع، بينما تتكشف أمامي أسرار الأب الغامض العجيب:

أخرجت مجموعة الجلاليب الكشمير والكواكيل والصداري والشيلان المرصوصة بعناية والمطوية على حبات النفتالين و«عرّق الحلاوة»، فوزعتها صدقة ومرحمة، وأخرجت مجموعة من الدفاتر المرقمة والموزعة على بيانات ثلاثين عاماً كاملة، بها أدق التفاصيل لكل موسم زراعي: المزروع وما كلف، والناتج وما أفاء من دخل، من أدنى ثمن لحزمة الحطب او حمل التبن، الى مكاييل الذرة والقمح وموازين القطن وأثمانها، إلى تقدير ثمن اللبن والجبن والزبد في حسابات دقيقة لمدة ثلاثين عاماً متوالية ، يستطيع الدارس أن يستخرج منها خطوطاً بيانية للوضع الاقتصادي وتطوراته ومعدلات النمو في المحاصيل الزراعية في القرية خلال هذه الأعوام الثلاثين، ودفاتر أخرى لتفاصيل المصروفات وما له وما عليه، وملخصات لجميع القضايا والحوادث والخلافات العائلية في القرية في المدة نفسها... الخ.. الخ. في نظام دقيق ومنطق إحصائي مستوعب.

كنت أعرف أنه يعشق النظام والنظافة إلى حد الهوس، ولكنني لم أتخيل أن يصل به هذا العشق إلى هذا الحد والمستوى المثير للدهشة. فالمسألة كلها - في نظري - لم تكن تستحق.. و«عد غنماتك يا جحا...». وعجبت لهذا الجهد المرهق المنتظم مع أن كل ما يمتلك كان فدانين من الأرض!!

ثم فوجئت بدفتر من دفاتر التوفير في البريد، غلّفه بورق لامع نظيف هززته في يدي بعنف. وفوجىء الورثة والشهود المتحلقون حولي وأنا أصيح بصوت غاضب متهدج: إياك أن تخذلني بعد هذا العمر، إياك أن تضرم نار الغضب وأهوال المحاكمة وبشاعة إدانة أب ميت لا يملك فرصة رد أو دفاع. أيها الدفتر الكريه المقوت. أنقذني من نفسي وأترك لي فرصة غفران ومصالحة!!

امتلأت عيناي بالدموع وألقيت بالدفتر على الأرض وقلت: هذا هو دفتر التوفير الذي دارت حوله إشاعات القرية، فإن وجدتم به مالاً فإنني أعلن براءتي من هذا المال وأرفض أي قرش منه. خذوه وقسموه بينكم، وأتمنى ألا يكون به أي رصيد حتى أحتفظ بصفاء حزني وجلال انتمائي. كان الورثة ينتفضون بالبكاء والإشفاق عليّ، مع لهفة مكتومة لإكتشاف الكنز المخبوء. وقلب أحد الشهود أوراق الدفتر بهدوء ودقة، وصاح مندهشاً: «الرصيد صفر.. فلماذا إذن وضع نفسه في مهب القيل والقال! حقاً.. تحسبهم أغنياء من التعفف.»

ارتفع اللغط بين الورثة والشهود، وطيف أبي يخرج من ظلمات قلبي وقد جللته نبالة شهيد وعظمة شرف مكتوم وكبرياء متوحد. فقد انقشعت بلبلة سوء التفاهم والفهم عن التباسات علاقتي التعسة به. أجل، لقد كان أعلى مبلغ وصله الرصيد في الدفتر أقل من ثمن زوج من الأحذية. يتناقص بما يسحبه، تدريجياً حتى يبلغ الصفر،

ثم يعيد وضع المبلغ التافه نفسه ليسحبه من جديد، وهكذا. والقروش التي كان يسحبها كل مرة هي بالضبط أجرة السفر إلى المدن القريبة أو البعيدة، كلما اشتبك في قضية أو تحقيق شكوى أو جلسة محكمة ضمن مهامه في الوقوف ضد المظالم، والدفاع عن نفسه وعن المصالح العامة للقرية. وبيان ذلك مسطور في أحد دفاتره. إنه ملمح آخر يضيء مكابدته المضنية للحفاظ على الكرامة وكبرياء الاستغناء والحرية من عبودية الاحتياج المفاجىء لما لا يمكن تأجيله. أحسست أنه كان أكبر مني ومن تفهمي بما لا يقاس، وأنني حبة رمل على قدمي جبل، فاختنقت بالبكاء وأنا أقول في حسرة من الحيرة والندم الغاضب: يا سيدي.. أما كان للفهم والتفاهم بيننا من سبيل؟! ويا أيها الشهيد النبيل، لِمَ لَمْ تؤاخني بقليل من مودة التكاشف حتى أنصفك من نفسي وأشرح من طواياي ما لم تكن تعرف؟!

أما المفاجأة التي أضاءت مساحة أخرى من مجهولات الأب الغامض العجيب فقد كانت كشكولاً مغلفاً بغلاف بني سميك ، كتب في أولى صفحاته عنواناً كبيراً هو: «مذكرات اليتيم». .. يا ألطاف الله!! أكان هذا الطود المجبول من صوان الإرادة وجهامة القسوة وفوران العنف مطوياً على ينبوع من الهشاشة والدمع ورعب المنفيّ الوحيد بين وحوش الأهل؟! أكان ما يزيد على نصف القرية وَهْوَهَة فزع في أحراش القرابة الموحشة؟! قل يا سيدي أسمعْ: وحيد هو بلا أخ أو أخت، مات أبوه في صباه فلا يتذكر منه إلا بقايا صور وأخيلة، وأمه «عيوشة شاهين مرعي» من قرية بعيدة هي «سدود – مركز منوف». وإذن فلا أخوال ولا خالات بالقرب منه يسبغون عليه من المحبة والحماية وشكيمة «العزوة» ما يشعره بالأمن. والأعمام البعيدون – فأبوه كان وحيداً كذلك – وأبناء الأعمام يتربصون به منذ وعى، فلو أنه مات أو قتل لآل إليهم ميراثه من الأرض. وهو يردد: «الأب رب، والعم غم، والجنة تحت أقدام الأمهات». ويتذكر من صباه البعيد صورة مرعبة من الخوف والتوجس والحذر، صورة أمه وهي تربط يدها بيده عند النوم، وتربط يده إلى يدها بحبل طويل وهو يلعب بين الصبيان وتلاحقه فلا يغيب عن عينيها أبداً، خوفاً من قتله أو دس السم له في طعام أو شراب. هو يكبر في ظل هذا الفزع الدائم. والأعمام وأبناؤهم لا يكفون عن إيذائه وتهديده بالقتل. ولا يمر يوم بغير الإعتداء على أمه بالضرب أو اغتصاب الزرع أو إتلاف المحاصيل، حتى كسر أحدهم ساقها فظلت في الجبائر والأربطة زمناً طويلاً. وأمه لا تستعين بأهلها ولا تستعديهم من أجل ابنها اليتيم؛ كما أنها لا تقبل الفرار به إليهم، وهم «أهل شهامة وكرامة». وتقول له دائماً: «حينما تصبح عالماً وشيخاً مثل أبيك فسوف يصبحون أطوع لك من ركوبتك». كانت أمه قوية الشخصية ذات جرأة ومهابة في مواجهة همجية العدوان، وتطلق في وجوههم نبوءاتها المسجوعة المنغمة: «محمد علي سيلف له السيجارة، ومحمد الشمندي سيسحب له الحمارة، وكلكم وراءه ومن مخزنه يكيّل الأغنيا والفقارة.».

حفظ القرآن فأركبته أمه جملاً مزيناً بسجادة وجريد النخل، وألبسته عباءة أبيه وعمامته، ودارت وهي تسحب الجمل به في شوارع القرية ودروبها وهي ترقص وتزغرد وتطلق نبوءاتها. وملأت جيبه بالنقود ليتصدق وتوقفت بالجمل أمام أبواب اعمامه وابنائهم دائرة حوله راقصة مزغردة: «العفيفي ختم القرآن.. وأبوه في الجنة فرحان.».

ثم أولمت وليمة كبيرة أمرته ان يقوم فيها على الخدمة، وألاّ يصب الماء على أيدي الطاعمين أحد سواه، ومنعت أن يناديه أحد – وهي أول الجميع – إلا بلقب الشيخ.

أرسلته الى الأزهر فتمزقت نفسه بين الدراسة وبين ما تعانيه أمه من أهوال بين الأقرباء. وزوّجته إحدى قريباتها فأضيفت إلى أمه وحياته أعباء جديدة اضطرته إلى ترك الأزهر وهو «في غم وكرب عظيمين.» وتوفيت

أمه وطلق زوجته ومعها ابنه الأول. وفي وحشة الوحدة واليتم الفاجع بدأت مسيرة الإرادة الجبارة في تحقيق نبوءات أمه واحدة واحدة.

كانت عيناي تتخطفان سطور «مذكرات اليتيم» وأنا أقف أمام الدولاب، حتى خذلتني قواي وأغرقت في بكاء أصبح ذي معنى وأفق جديدين، والهمهمة النادمة الغاضبة بين الدموع تثير حيرة وإشفاق الورثة والشهود. لم أحتمل إحساسي بأن موته كان نبالة شهيد لم يعرفه أحد، وأطبقت علي رغبة لا تدفع. فتركت القرية بعد تمام المراسيم، وتركت البلاد كلها، لعلّي أولدُ من عصف استشهاده الرمزي الغني بالدلالات والقيم. أنا اليتيم الضائع بين أيتام الأمة الباحثين عن أبوّة جماعيّة تردُّ عنّا يُتْمَ الهزائمِ والضياعِ بين الأمم..

سيرة ذاتية

الفيوضات الممتنعة

محمد القيسي

وقفت طويلاً أمام جملة طاغية النفاذ، لكاتب إسباني هو (ميغيل دي أونامونو) تقول «لا أدري كيف يمكن لإنسان أن يحيا، ولا يحتفظ بذكريات طفولة على أرض الروح!» كان الشاعر «روفائيل البرتي» قد جعلها مفتتحاً للكتابين الأول والثاني من سيرة حياته المعنونة بـ «المرج الضائع». لقد أرّقتني هذه الجملة ليالي كثيرة وأنا أعدّ لكتابي، ذلك أن أكثر ما يحزنني، وأنا أجول طفولتي في المخيم، وأنقل لمساتي من جديد في أمكنة منسيّة مذ كانت لي، منذها، وغابت بأثقال سنوات عديدة عني، هو أن زكية لا تتضح لها هيئة جلية، في ركن ما من غرف الذاكرة المزدحمة، فأين كانت يا ترى في ذلك الوقت من الطفولة التي تعودني؟ كانت تكبرني بعام، أو نحوه، فلم لا تحضر في لفتة، أو يوم، هنا أو هناك؟ إنها تلوح كتجريد غامض وحسب، منذ لعبة الطائرة الورقية في «قبية»، أو ليلة العقرب في «بئر زيت»، إلى أن حضر موتها الخاطف، الذي ما أمهلني لأحفظ ملامحها كاملة داخلي، فأنا لا أذكر شيئاً، عن الوقت الذي كنا نقضيه معاً، وماذا كنا نفعل. إني لأدرك إدراكاً حدسياً أن أشياء كثيرة حدثت لنا، وأننا لعبنا معاً، واختلفنا وتشاجرنا، كأي طفلين أو أخوين، ومشينا في الحارات الكثيرة، وبكينا معاً على أمّنا، لكن ماذا أفعل الآن؟ إني لأقضي أوقاتاً طويلة في محاولة قراءة ما هو مطبوع في الذاكرة وغائم. إنه يغور أبعد، ولا أيأس من أن أمسك بطرف خيط أو ورقة، وأراها ثانية في طفولة لم تمت كما حدث لطفولتها القصيرة في «الجلزون». فمن يقيل عثراتي، ومن يهديني إلى غير الحيرة أم أن [الهدي هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة، والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة، فلا سكون فلا موت، ووجود فلا عدم]. [١]

أتكىء على سهمي ويهدر فيّ صوت داخلي:

[إننا حين ندع الخيال يتجوّل في متاهات الذاكرة، فإننا نستعيد، دون وعي، تلك الحياة المدهشة لأصغر شق في البيت... في ذلك المأوى الشبه – حيواني لأحلامنا]. [٢]

وأرى الكلمات بيوتاً تتجوّل، وأراني صرت إلى ملاكٍ كبير، ملاك بيوت، بشرفات مضيئة وأركان تغطس في دفء حزين وألوفُ على نفسي، منكباً على البياض الفسيح، مشيداً بالكلمات داري البعيدة، المنطوية بإلفة وحنان عميقين على أشيائي، حاضنة، إلى الأبد، هوية هذا المفقود، أوصافه وحضوره، فلا يطاله ثانية فقد أو عث، فليس

* فصول في السيرة الذاتية من مخطوطة بعنوان (كتاب الإبن) تصدر قريبا.

بالطين وحده تقام البيوت.

وإذ أذهبُ تائهاً، أرى طرقات وأشجاراً وقرى لا تحضر أسماؤها، وأرى ناساً وباعة ونساء متّشحات بالسواد، بوجوه محجوبة، أو بقامات فارعة، سافرات الوجوه والسيقان. أرى الحاصدات وقاطفات الزيتون، أما زكية فلا، ومحاولات النكوص نحو تلك السنوات البعيدة، لا تصلني بكبير شيء عنها، سوى أن أظلّ أُعيد المحاولة، وأنتظر، مرة أخرى، وأنا أكثر انشداداً، وأكثر رهافة لتسقّط أية لمحة من كتاب البعيد. وإذا صدق ما يقال عن الحياة بعد الموت، أو الحياة بعد الحياة، فإنها لا بدّ وأن تكون معي الآن، أعني روحها تدور حولي، لعمق إلحاحي عليها وسؤالي، وإنها لتناديني، أبداً، لأبقى عليها معي، وما زلت أذكر الرجفة التي غمرتني كالحمّى، حمّى لم أعرف مثلها من قبل، وأنا اقرأ «لورنس داريل» إذ يقول:

(إن الموتى في كل مكان، لا يمكن التهرّب منهم في يسر وسهولة، يحسّ المرء بهم يضغطون بأصابعهم الحزينة الكفيفة المحرومة فوق لوحات حياتنا السرّية، يسألون أن يظلّوا في الذاكرة)[٣]

من يعلم، لعلنا نتعانق الآن، ونتواصل بلا كلام البرتقال، أو مزمار الياسمين. مرات كثيرة كان يلمّني إحساس ما مفاجىء، بينا أكون أفكر بها، أو أجاهد في استعادة ذكرى أو يوم ما، أو الوصول إلى تصوّر قديم، كأن يداً تشدّني إلى الطاولة، ولا تدعني أغادر المكان. إذ ذاك كنت أترك كل شيء في يديّ عني، منتبهاً من جديد، إلى هذه الراحة التي تتسلل اليّ، من حيث لا أدري، ثم أُغمض عينيّ، ولا افكّر، كأني وصلت إلى ما أريد، فأشعل سيجارةً بهدوء الفرحان الراضي، واسترسل محدّقاً في نقطة لا أعرف، مركّزاً في الفراغ قلبي، كأني أتوقّف في الزمان، والزمان لا يجري، معفياً المخيلة من دورها. هل كنت، إذن، أنتظر مبادرة ما، أو أهيئ كلّي لصوتها، من نور الغرفة والفراغ يأتي؟ أو كنت أدخل في هندسة الغيبوبة لأراها جيداً، فلا يصلني شيء، ولا أقع في النوم، وأغيبُ عنيّ! أم ان زكية لا تحب أن تراني هكذا، فتحتجب صوتها، عارضة عن الظهور لي، لأعالج وحدي باب النسيان، فلا أفضي إلى رحاب ما؟

لكن ذلك كله، ما كان ليجعلني صاغر الإرادة، أو مستسلماً راضيا، لأن الكآبة لا تخلّص من شيء، ولا تتركنا وحيدين.

هل للمكان أثر في ذلك، وما نوع هذا الأثر؟ لماذا أستعيدها مثلاً في مكان معين، أو زمان معين، بينما لا أذكرها بعد ذلك في أماكن اخرى، وأزمان اخرى؟

كيف لي أن ارتاح! ومن يدلّني على يوم أدخل فيه اليها! تطول حسرتي، لكم تطول يا زكية، وأنا أصعد هذا السلّمَ اللامرئي الذي لا نهاية له أو حدّ. سأظلّ أصعد إلى أن أصل مجرداً وعارياً من نسياني القديم، في «كتاب حمدة» الذي كان لكِ فيه فضاء مستقل، ورحيل فيكِ إلى قبركِ المجهول هناك، قبركِ الذي لا مكان، الذي فيَّ تتفتّح عليه أزهار يديَ وكلامي.

فأن أحب، يعني أن أسأل أكثر، أسأل عما كان ومات، وظلّ معي حيّاً في النسيان، في تفصيل ما، أو يوم مطويّ لنا في الغياب، وأسعى لأن أفيقه وأقطفه في الكتابة، الكتابة التي لكِ يا زكية، كي لا يظلّ موتكِ موتاً وهجرتي طويلة في قفار الفيافي.

لماذا أدبُّ في الفراغ، وأركض خلفي؟ كتبتُ يوم أمس هذه اليومية :

كانون الثاني ١٩٩٢،

الساعات الأولى من العام الجديد، البقاء في الفراش، إني اقترب من الخمسين، طقس بارد، تأملات وفراغ عميق، أنفرد بنفسي في صالة المكتبة، أهرب في النعاس مني ولا أغفل، لا أفعل شيئاً، صوت المؤذن القريب من بيتي يمتزج وصوت وقع المطر المتساقط على إفريز الشباك وأرى الشجر في الخارج مبلولاً، سأقرأ في كتاب النفّري. قبل قليل لمعت فيّ فكرة أن أكتب عملاً شعرياً وأسميه «وداعاً فرجيل»، كيف خطرت لي هذه الفكرة؟ لا أعرف، ربما بفعل قراءاتي الأخيرة حول الصراع التاريخي بين بيزنطة والعثمانيين، وفروغي من إعادة القراءة المتملية للكوميديا الالهية لدانتي، ألاحظ يأساً ما وقطيعة في العنوان، تدخّل ميراث الماضي، وفيه يقينية حاسمة. ما لا يخفى، أن فرجيل كان الدليل والهادي لدانتي عبر رحلته إلى العالم السفلي، وقيمته في العمل تنطوي على ما فيه من حمولة رمزية، لما راح يشكّلنا خلال العقود الثلاثة الماضية، بما يمكن أن ندعوه الدليل الفرجيلي، هل أنصرف، في الأيام الآتية، إلى مثل هذه الوداعية التي تومىء إلى فداحة الخيبة والمرارة التي تسري في أوساط أكثر من جيل واحد، وإلى تلمّس الطريق من جديد، في العتمة الحالكة المطبقة، للبحث عن دليل هذه المرة فينا!.

بلا دليل أبحث فيك، ولا أعرف لي حاجة في ذلك، فما غرضي من هذا التيه، وما كنت في بال صفحات هذا الكتاب الذي أضع، وأعَرض فيه لسيرة موتي قبل الموت، وبعث حجارة داري، فآه يا زكيةَ، الا اسمعي معي، ما يقول الشيخ :

(الاسفار ثلاثة : سفر عنده، وسفر إليه وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة، وسفر التيه لا غاية له)[٤]

ولأنتِ تيهي وغايتي، فلأدخلْ دغل الكلمات، بحثاً عن جملة تليق بوجهك المدرسيّ، تقولك لي، وكأني صرت إلى ذاكرة متهدلة مثل ثوب مليء بثقوب، تصفر فيها الريح ولا يرتقها الحنين فأمسك كاملاً بك. إني لأذهب في الوقت حتى لألوب بمرض الإختزال، فكأني أحفر بئراً بإبرة كما يقول المثل، فهل أطلب الكثير وأنا أسأل لحظات من طفولة ليست هي من الطفولة في شيء؟!

من الآن، لن يتاح لي أن أسلسل الأحداث والبلدان والرؤى. ربما لأنني فقدت الأثر عند نقطة معينة، هي المخيم، وقد اتسع إلى صحراء ومدن ولهجات عديدة وناس، وباتت النقطة ثابتة حتى ساعة الكتابة، فأي معنى، إذن، لتعدّد الأمكنة، واختلاف الريح، إذ صارت الأمكنة نفسها مشياً إلى الأمكنة، والزمن عربة مندفعة إلى أشباهها، وخارج البيت، تتشابه الأرض والطرقات.

هكذا سأجول مع بروق الذاكرة، لاقطاً عصافيري الميتة على الأسلاك، وحرير سجّادي القديم، قاصداً ما أمكنني الولوج الأبعد، مُتحفزاً لكل خيط يلوح لي، خيط قديم من الزمن، في ومضة أو طيف بارق، لأعيد من بعد تشكيل هذا النسيج، نسيج ما بات عندي منثوراً على ذرى، أو طيّ أكوام غامضة، تتوسّط هذه الغابة الشوكية المطمورة تحت طبقات سميكة فيَّ، لا يبين فيها من وجوهيَ أكثر مما يبين لي من أشكال متخيّلة في غيمة عابرة، أو حلم شبه منسيّ، سرعان ما يذوب في تداخلات الحركة والنهار.

إن معاناتي إزاء انغلاق الذاكرة أو فيوضاتها الممتنعة، لا تقتصر على نهارات اليقظة، أو كتابة الواقع

اليوميّ. فأمس رأيتني أتململ ذات ظهيرة في سقيفة، مشمولاً بكسل مائع، سقيفة قديمة من الطين والفوضى، وتفتقر إلى نسق جمالي ما، هي أشبه بغرف التبن والقصّل في قُرانا الأولى، تكون عادة مفصولة عن غرف النوم بغرفة المونة، إلى جانب الطابون، وكان الوقت يمرّ بالنسبة لمن دعوتهم إلى تناول الغداء عندي.

رفعتُ جسدي الممّدد على فراش أرضي وسط السقيفة، ونحّيت صحفاً وأوراقاً، أو أشياء كهذه عن فراشي، هامّاً بالنهوض لأرى مندهشاً من شقّ بالباب (ف). كان صاحب جريدة يومية، عملت فيها قبل سنوات، لا يحبّ الصحافة، هو رأس المال. وكان وسيماً جداً، رحّبت به، وتغلّبتُ على حرجي، وأنا أدخله السقيفة. لا أعرف كيف جلس، وفكرت : أأكون دعوته إلى الغداء حقاً، أم جاء صدفة؟ لا أعرف تماماً، وتبيّن لي أني لا أذكر أحداً من المدعوين، لذا فكرت أن أدعه يتناول الغداء وحده في السقيفة. نهضت، حاملاً بين يديّ طبقاً عليه خبز صاج رقيق، لا أعرف كيف كان إلى جانبي أو من أين جاء، واستأذنت بالخروج قليلا.

في فاصل آخر من الرؤيا، كنا ننتهي من تناول الطعام المكوّن من المرق واللحم والأرز، وكنا أربعة، وأعرف الثلاثة معرفة متفاوتة العمق، بينهم كاتبة لا تميل اليّ، وتحيّيني كلما التقينا باسمي المجرد. جمعنا أواني الطعام ونحن نهمُ بوضعها في المطبخ، وإذ ذاك فقط، صدرتْ عني شهقة عالية، ياالله، فقد تذكرت (ف) الجالس في السقيفة وحده. لقد نسيته تماماً، ولا أعرف كيف مرّ الوقت، وأخذتُ أتساءل داخلي، متى دعوت (ف) ؟ ولم أفعل شيئاً، سوى أني رحت أشكو أمام الثلاثة جفاف الذاكرة التي أصفها أحياناً، بالمضاءة بالحنان.

منذ أمد قريب، تساءلت في أوراق أخرى[٥] : ما الذي يحدث لي:

في المنام لا يعرفني أحد. لا يعرفني أقرب الناس اليّ، وصاحبي يشيح عني، نلتقي في شارع عام ولا يعرفني. أرى الصاحب الذي أصطفيت شاحبا ويميل إلى الصفرة وجهه، ولا يعرفني. أقول له: أنا فلان، فلا يتحدّث أو يرتسم على وجهه تعبير ما. جامداً وحيادياً ظلّ، صرخت فيه، أنا فلان وقبل عام بكيتَ على كتفي وكان عناق حميم، صاحبي يا صاحبي لماذا نسيتني؟ فظلّ صامتا. حين وصلنا قاع المدينة، حيث تقوم نافورة صغيرة غاب عني، مثلما غاب الآخر، الذي معه، وظللتُ أمشي، فإذا مكان جديد، وأرض جديدة، ورأيت أقرب الناس اليّ يذهب في الرقص ويبتعد، وأنا ألوب ويأخذني الغيظ جرعة جرعة، وهو يضحك ويغيم.

أقف وحيداً على طرف المخيم في طريق قديم، ينتسب إلى طفولتي. ناديت وناديت، وجفّ مني الريق، لكن أقرب الناس اليّ لا يسمعني، كأنما يراني ولا يراني، فأجلس في حرقة صامتة، والريح لا تغلق شيئا، حتى إذا ما صرختُ وأفقت، وجدتني أنام إلى قربه، وأن اقرب الناس اليّ يستغرق في ملكوت النوم، ووجهه اليّ، مثلما وجه ملاك نائم، فأنهض إلى كتاب هارباً من منامي.

ما الذي يحدث لي؟!

في الصباح أهبط نحو المدينة، نافضاً عني غبار كوابيس البارحة، إلى نهار برقوقيّ غامض. كان ذلك في عربة، والعربة تمشي، وأنا أقرأ في صفحات من (مضى عهد الراحة)[٦]، وأتوقف عند فقرة على لسان المستر غرين إذ يقول : (ان الافريقي كان على مدى قرون لا تحصى ضحية أسوأ مناخ في العالم، وضحية كل مرض يمكن تصوره، وهذا ليس ذنبه، إلا أن الأمر انتهى باستنزاف حيويته فكرياً وجسدياً، لقد حملنا اليه *الثقافة الغربية*، فأيّ نفع جنى منها؟).

ينتهي كلام غرين، وتقف العربة، وأجدني أهبط بشكل آليّ. وكما لو أني نزلت أرضاً جديدة، أرضاً لا أعرفها

من قبل ولا أعرف الآن أين أذهب فيها. تلفتُ حولي في دهشة وخفتُ. نظرتُ، فاذا جبل وعليه قصر وحيد بقرميد أحمر وسروٍ كثير. وإلى الجانب الآخر نظرتُ، فاذا جبل ببنايات عديدة، وحافلات كثيرة حولي. لكنني لا أعرف المكان، لا أعرف أين أنا، كل ما أعرفه أنني في الكاراج، أخذتُ في قراءة اللافتات في محاولة لاستعادة معرفتي بالمكان.

مرَّ وقت ليس قصيراً، وأنا أفرك جبيني، واحكّ ذاكرتي لأعرف في أيّ اتجاه أنا، وأين أقفُ. مشيتُ قليلاً فما اهتديت إلى شيء أعرفه، واحترتُ حقاً، هل أسأل بعض العابرين أين أنا؟ لكنني خجلت، وانتظرتُ أن أخرج من هذه الحالة.

مرَّ جندي في منتصف العمر وخلفه زوجته، خطر لي أن اسأله، لكنني أحجمت. مرَّ ولد قهوجي يحمل صينية، وعليها كوبان من الشاي، مرّ عني وأنا أحدّق في رأس الجبل، وأرى بنايات مختلفة لم يسبق لي أن رأيتها. ابتعد القهوجي، وتأكد لي أن ذاكرتي غائبة تماماً. قدم رجل من بعيد، وقررت سُؤاله. يا أخي رأسي مقلوب، وما أنا بغريب فأنا من هذا البلد، دلّني على وسط المدينة، أو المسرح القديم الذي هنا. تلّفتَ الرجل فيّ وقال شيئاً، عرفتُ من لهجته أنه مصريّ، قادني خطوات قليلة، وقال لي إصعدْ هذا الدرج، صعدتُ الدرج، ونظرتُ لا أعرف شيئاً في هذا المكان أيضاً.

ماذا افعل، وفجأة تكشّف لي كل شيء، ها أنا على طريق الساحة المبلّطة، قريباً من رائحة الآثار الرومانية. جلست على حافة نظيفة، وفكّرت، ما الذي يحدث لذاكرة الآخرين في المنام، ما الذي يحدث لي بين ليلة واحدة ونهار، ثم قمتُ. قمت إلى أيّ شيء، قمت إليَّ، استطلع أول الخطى، وأدفع ما يرزح على الصدر، ويثقل أوراكي، فيخفضني. قمتُ أجمع ريش البعيد، وأفرط أيامي بلا تعلّة، وقمتُ.

والآن لمَ يحدث لي ذلك أمام فيوضات الذاكرة المتنعة؟ إن الحيرة لتأخذني، ولا أقف على نور، فهل لا بد لي أن أحفر وأحفر، لأراني، وأرى ما صرت اليه؟

يا لها من مهمة شاقة، أن ترغب في الإمساك بزمان أو مكان درس، كمن يحاول قطف غيمة سائرة، يا للزرع الوهميّ، وقد وقعتُ في الاملاق!!

في بعض الأحيان نعتقد أننا نعرف أنفسنا من خلال الزمن، في حين أن كل ما نعرفه هو تتابع تثبيتات في أماكن استقرار للكائن الانساني الذي يرفض الذوبان، والذي يودّ حتى في الماضي - حين يبدأ البحث عن أحداث سابقة - أن يمسك بحركة الزمن. إن المكان في مقصوراته المغلقة التي لا حصر لها، يحتوي على الزمن مكثفاً، ويذهب «باشلار» بمجسّاته اللاقطة، وأتوقف عنه، ليتلألأ قدّامي على الورق وعائي الأول، ويدفق بسيولات الزمن متدافعة، حيث يغمرني صخب الإيقاع، وأصل إلى جلال إنشاده صامتاً، خوف يجرح الكلام نومه الهادئ فيَّ، هو الجيّاش الحاضن لأبجدية البدايات في تتاليات لا تنتهي.

وأراني أُدفعُ إلى العتمة دفعاً، بعد أن تطفىء أُمي السراج، الذي حلَّ محله بعد سنوات قليلة مصباح الكاز. أغمض عينيّ ثم أفتحهما في العتمة، لتلمع في وجهي خيوط أشبه بالضوء، تأخذ في الإشعاع البرقيّ وهي تطول وتمتدّ وتتقطّع. أخاف فأغمض عيني بسرعة، إلا أن اللمعان والخيوط تظلّ في مجال الرؤية، حتى بعد أن أغمض عينيَّ، وأنا اغطيها بيديَّ في حركة لا شعورية، مخفياً رأسي تحت اللحاف، فأعود أرى شقاً من الضوء وسط

العتمة التي تشملني، يأخذ الشقّ في اتساع ووضوح، مستحيلاً بالتدريج إلى مساحات تضمّ شوارع وناساً يعبرون أو يقفون في سوق المخيم، حتى لأسمع حركة أقدامهم وكلامهم فأتفرّج وقلبي يدقّ. أمن خوف كان يدقّ أم دهشة؟ وأنا أتوجّس أن يلتفت اليّ وجه ما ويحادثني! ثم إني صرت أنتبه وأنا في معرض مرئياتي هذه، إلى تحوّلات طرأتْ فجأة خلل انشداهي، كأنْ يمرّ على ذاكرتي شخص ما أو أحد أصحابي، فأراه في المناسبة والمكان الذي رأيته فيه آخر مرة، وغدوتُ، بعد وقت، قادراً على رؤية مَنْ يأتي على بالي، أو استدعائه، إذا رغبتُ، فأذهب بطرفة عين وأرى، أنتقل من شارع إلى شارع، ومن حواري المخيم الضاجّة بالحركة والطين والدكاكين والمقاهي، إلى أطرافه حيث تنتشر كروم التين والعنب، وتعتم أكثر غابات الزيتون. كلما أوغلتُ، فأرى من أريد وما أريد وتظلُّ شاشتي الليلية تدور، ما دمت مُتيقظاً، تطول بي إلى أن يكلّ تحديقي، وأغفو تماماً.

في النهار لا أصدق ما يحدث معي في الليل، خاصة حينما أراني ماشياً في الضوء، بين مرئياتي التي تظهر على شاشتي، بينما أكون في العتمة. كنت أسارع إلى إغماض عينيّ كأني أراني حقيقة مدفوعاً برغبة الهرب مني وأنا أرتجف وأحاول، بعد خطف قليل من الهدوء، أن أسحبني من المشهد الذي أرى، فلا أستطيع ولا يغيب المشهد لأُغيب، إلا إذا انزاح أمام رؤية ما، من تلك المشاهد التي صارت تعكس لي المتغيّر في الحالات التي تنتابني، وأعيشها في شبه دوامة تفكير لا ينام أو يهدأ داخلي. وأنا أتلذّذ أمام التقاطات الحواس في يقظتها التدريجية، وأمام الجديد النابت في روضة طفل، أكبر من طفل، تحرّكه مخيلة مبكّرة وتشدهه المشاهد البيضاء من ساق أو صدر أو ذراع، إذ تتكشف أمام عينيه بغتة فلا تعود تختفي عن مدار رؤيته بفعل استحضاراته الدائمة لها.

ويحتشد ألبومي بصور الطفولة، تلك واحدة لإحدى قريبات أمي، سكنت المخيم حديثاً مع زوجها وطفلها الصغير. امرأة ممشوقة، مليئة الكتفين والصدر والأرداف لاحمة باعتدال أخّاذ وبياض ناعم في الكفين والأصابع، تجلس إلى لجن الغسيل، رافعة ثوبها المطرّز إلى ما فوق الركبتين. إذ ذاك كنتُ أغيبُ عني ويغيب الشارع الذي أكون فيه، لأتأمل حسب، بياض السيقان التي لا تراها الشمس. كانت هذه القريبة تطلب من أمي أن أحضر إلى بيتها لأرعى طفلها، بينما هي تغسل، وكنت أحبّ دائماً أن أراها تنصب حبال الغسيل، أو أعرف أنها تتهيأ لذلك، فلا أبتعد عن البيت.

أتململ وأشطح بلا إجابات، كيف يحدث هذا معي؟ وكيف أشقّ أو يُشقُّ لي في العتمة نهار خاص بي وطرقات مضيئة، تتجوّل فيها عيناي وأنا في فراشي، مطلقاً العنان الكامل لرغباتي وأهوائي، فينهض المكبوت فيّ الذي ما كنت لأعيه آنذاك، كاسراً أقفاصه وطارقاً دون وجل أو خجل بوابات كثيرة، مُطلاً منها على كرنفالات عديدة من السيقان والصدور والنحور؟ هل كنت أفصح كما ينبغي لقلب بليغ أن يفصح وهو يحاول فكّ طلاسم الكلام والمرأة؟!

كنت أتساءل، مرتجفاً، إذا ما كنت مريضاً بحق، أو أني في طريقي إلى الجنون، مثل خليل الأعرج الذي نراه أحياناً أثناء عودتنا من المدرسة، أو نزولنا إلى ساحة السوق، واقعاً بطوله على الأرض، في وضع تشنجيّ ممدود، مُصدراً من فمه الواسع، أصوات همهمة لا يفهمها أحد، ورغوة كالزبد صابونية، وهادراً تماماً. وما كان لأحد أن يقترب منه، وهو مثل خشبة مرتجفة. كنا نخاف ونهرب، واقفين على مبعدة منه، حتى يهدأ أو يقوم، فتهرع إليه أمه مهروسة القلب. أما نحن فنهرول هاربين. وهناك مَنْ كان يقول إنه مصاب بالصرع ومسكون بإحدى الجنيات، تأتي اليه وتنام معه، دون اعتبار للمكان الذي يتواجد فيه، لحظة هبوطها عليه. فهل أغدو مثل خليل الاعرج؟ ولما

كانت أسئلتي تعاودني وتلحُّ عليّ، ومخاوفي تتفاقم، ولا أنساها ليلة. فقد حدّثتُ أمي مرّة بما أرى في العتمة فقالت لي :

- لا تُخرِّفْ.

كان يعني أنها لا تصدقني، وأحزنني ذلك، فانصرفتُ في شبه تحدٍّ وأنا أطمئن نفسي، إلى مرئياتي في سينما العتمة.

كنت أطفو على الأشياء والأماكن، ألاحظ الآن، وأنا أكتب هذه الفقرات، أن فعل أطفو هو أنسب تعبير تصويري لما أود نقله عن مشاهداتي تلك. ذلك أنني كنت أتنقل دون واسطة قدميّ على الطرقات، وانما أطلّ على الناس والأشياء من نقطة أعلى، لا أعرف لها تحديداً، تتيح لي أن أجمع، في لفتة واحدة، أماكن كثيرة متباعدة، وغير متجاورة تماماً، ولا تتاح رؤيتها للواقف على قدميه في النهار حتى من أعلى نقطة على الأرض. وهكذا بدا لي الزمن مكثّفاً، متجمّعاً تحت تصرفي كما بدا المكان طيّعاً أمام نظراتي، فلا يحجبه نأي.

إن هذه السينما التي وفرتها العتمة، كانت مرعبة لي، بالقدر الذي كان يبهجني ما أرى من فصول. كنت أذهب، أحياناً، إلى تأليفها بنفسي، ذلك أن ما قالته أمي لي حين حدّثتها ظلَّ يقلقني. أنا الطفل ذو العيون المفتوحة، والشهوات الباهظة، كنت أتساءل : هل أنا أخرّف حقاً؟

ثم أذهب في البحث بأدواتي الطفولية عن طبيعة التشابه والتقارب ما بين الخرافة والجنون. ولكن هذه الحيرة لم تطل، ولم انشغل بعد ذلك بهذا الامر، إذ واصلت متعي الجديدة في العتمة، وإدارتها إلى حدّ ما، باجتهاد لا إسراف فيه.

كان ميداني الوحيد منذ البداية، هو ما تصل اليه عيناي من حدود ومساحات، وإنْ تركّزَ أساساً في الحارة، التي تضمُّ خياماً متجاورة كثيرة تحيط بخيمتنا، وما من متعة، آنذاك كانت ترقى إلى المتعة التي توفّرها رؤيتي لنساء الخيام، يجلسن متجمّعات أمام خيمتنا، يحطن بأمي التي تروي. كانت غالباً هي التي تروي وتحدّث. وبينهن كانت تجلس مثل النوّارة، امرأة من اللد، جميلة ومختلفة دائماً عن الباقيات، تجاور خيمتها خيمتنا تماماً، تجلس كعروس في انتظار الزفّة. كان يعمل زوجها، الذي يمتلك عربة يدوية، وحبالاً على كتفيه، عتّالاً في المدينة. وبعيداً عن طبيعة هذا العمل، فقد كان امتيازاً لها، فقلّة قليلة من الأزواج كانوا يملكون عملاً، أو دخلاً مضموناً. وخيمتها هي الوحيدة التي تدخلها المسلّيات والحلوى، وحاجيات أخرى لا تعرفها نساء الحيّ. والوحيدة هي التي تتبرّج تلك الايام، فيما أعرف من نساء وأرى.

كنت أنشدُّ اليها من بعيد، وأنا أراها تمدد ساقيها مكشوفين على البطانية المفروشة على الأرض، أو تثنيهما تحتها، فتبرز الركبتان عاريتين مثل حبتيْ تين، أو نداء فوّار، حار. كانت لا ترتدي الثوب الفلاحي، فهي مدنية. وكانت تدعوني إلى خيمتها، لأقرأ لها رسائل تصلها من أهل لها في مدينة غزة، فيغمر داخلي فرح عظيم، وأطيعها أكثر من أمي. في خيمتها التي تشيع أجواؤها بنكهة محببّة وعطرة، كانت تنزلق عيناي أحياناً عن الورقة التي بين يديَّ وتقعان على منديل رأسها الأبيض الملقى إلى جانبها وهي مصغية لي، فأهمُّ لو أني ألمسه. وأتحايل لأرفع رأسي، فأرى وجهها المتفتّح قريباً مني، وشعرها الأسود الطويل يتناثر على الكتفين والظهر، فأرتعش، ويتلجلج صوتي، ولا أعود أتقن القراءة، أو أواصلها متأتئاً. ولا أعرف إن كانت تحسّ بما يطرأ عليّ من حالات، وهي تشدّ فستانها إلى الأسفل، فتختفي ركبتاها مثلما تختفي شعلة السراج حين تنفخ عليها أمي،

وتصرفني للنوم. كانت حركتها هذه تصرفني إلى الغمّ والحزن الكظيم، وأردّ عليها بأن أصمت عن قراءة الرسالة، وحجتي هي افتقار سطور الرسالة إلى الوضوح، فتأخذ في حثّي مادحة، وتطلب مني أن أفتح عينيّ جيداً، وهي لا تعرف أن ما يفتح عينيّ جيداً ليس كلام المكتوب. ولما كنت أطيعها أكثر من أمي، وأسمعها تتذمّر لأنني لا أعرف في نظرها قراءة خط أهلها، فقد كنت أعود متأنياً إلى القراءة الصحيحة من جديد، وهي تشجّعني ناهضة، وجالبة لي قطعاً من الحلوى. وفى حركتها هذه كنت اتبعها، وتطوف عيناي وراءها مفتونتين، وآخذ في التقاط صور أعيدها من جديد أمامي في شاشة العتمة.

لقد اتسعتْ الشاشة مع الزمن، لتشمل أبعد من التجمّع النسائي أمام خيمتنا، باتجاه جغرافيات جديدة، اكثر تنوّعاً ورحابة. فها أمامي وعلى شاشتي طريق العين، بأعيادها اليومية الزاهية حيث تتألق حاملات الجرار والصفائح التنكية والأباريق، بدلال أصيل، كل أصيل، ذاهبات آيبات. والوجوه التي تغني مبلولة بالماء تضيء، كعصافير تستحم لأعراس قادمة، فأطوي خفقاتي وكتابي، ساحباً من جيب قميصي الكاكيّ قطعة من مرأة مكسورة، لأرى وجهي ضامراً كرغيف ناشف، وأرى رأسي محلوقاً على نمرة ٢، تاركاً لحليمة جارتنا، التي تكبرني بسنوات عديدة، أن تغيب عن عينيّ، بين حاملات الجرار، في منعطف، حيث تأخذها الخيام مني، وكأنهن في زفّة حقيقية. وأكاد أبكي لاني بلا شاليش (أبو سلمي) أو حصان (عرندس) القديم وسيفه.

إشارات

(١) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم.

(٢) غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا.

(٣) لورنس داريل، رباعية الاسكندرية - كليا ، ترجمة فخري لبيب.

(٤) محيي الدين بن عربي.

(٥) عائلة المشاة، بيت عيبال للكتاب، عمان ١٩٩٠ ، ويشكل هذا النص أوراقاً متفرقة في السيرة، لحظة استفاقة الذات، مذعورة على احتمال موتها عبثاً عبر القومة الراهنة للأرض في انتفاضتها ويتداخل أحياناً مع «كتاب الابن» للمّ شمل العائلة الواحدة.

(٦) مضى عهد الراحة، غينوا اتشيبي، الروائي النيجيري.



أ. ب. يهوشواع:

ساعدونا على تطبيع العلاقة .. مع أنفسنا!

حسن خضر

يَحْمِلُ الكُتّاب الاسرائيليون فكرة ايجابية عن وظيفتهم الإجتماعية. ومرجع الأمر إلى المكانة التي احتلها الأدب في مشروع الإحياء اللغوي الذي بدأه اصلاحيون يهود في مطلع القرن الماضي، وورثته الصهيونية السياسية في أواخره.

حاول الإصلاحيون في أوروبا الوسطى والشرقية، رغم ممانعة السلطات الحاخامية، تحويل العبرية من لغة طقوسية ميتة إلى لغة للحياة اليومية. وجاءت محاولتهم في سياق التنوير اليهودي، الذي أطلقته عملية الانعتاق وتأسيس الدولة القومية الحديثة في أوروبا، لدمج اليهود في مجتمعاتهم كجماعة ذات خصائص لغوية وثقافية خاصة في إطار التعدد اللغوي والعرقي للدولة الحديثة، ولم تكن الأفكار، التي أصبحت في وقت لاحق مفردات تقليدية في الخطاب الصهيوني، حول تاريخ وطموحات اليهود الأوروبيين جزءاً من همومهم الخاصة.

لكن الصهيونية السياسية عثرت في محاولة الإحياء اللغوي على أفضل براهينها حول الطموحات الدولانية لليهود الأوروبيين، واستخدمتها كأحد أفضل أشكال التوحيد والصهر القوميين. بهذا المعنى تتموضع عبارة عاموس عوز «إسرائيل كانت كتاباً قبل أن تكون دولة».

ورثت عبرية اليوم، التي تحولت إلى لغة للحياة اليومية والأدب، على حد سواء، نزعتين متناقضتين: الجينات الأولى لثقافة ولدت في عصر التنوير، والعملية الصهيونية القيصرية التي دمجتها في سياق تاريخي صوفي مفتعل. وستتمكن، دائماً، بفضل التوتر بين هاتين النزعتين من اكتشاف الخلفية الوراثية للتناقضات الداخلية في الأدب الإسرائيلي.

يعتبر ابراهام بولي يهوشواع (يختصر عادة إلى أ. ب. يهوشواع) من جانب المحافظين أحد الأدلة الإضافية على فقدان العبرية لجرسها التوراتي والتلمودي المشحون بالدلالات العابرة للقرون. ويرى فيه المجددون دليلاً إضافياً على مرونة العبرية وقدرتها الدائمة على التطور. ففي رواياته وقصصه ميل متزايد نحو اللغة الدارجة والتعبيرات الشعبية.

لكن الموقف الإيجابي من الوظيفة الاجتماعية لا يمكّن الكاتب الإسرائيلي، من مواصلة التحديث اللغوي كبرهان جديد على قصة نجاح خارقة وحسب، بل يسوّغ له الإنخراط بكثافة عالية في القضايا الإجتماعية والسياسية التي تشغل الدولة اليهودية، كما يحوّل تلك القضايا إلى مجازات أدبية يحاول الكاتب من خلالها

الحفر في روح الجماعة واستراق النظر إلى كوابيسها.

وقد حوّل أبرز كاتبين في إسرائيل (يهوشواع وعاموس عوز) فكرة الحفر في العقل الباطن، اليهودي لدى الأول والبشري عموماً لدى الثاني، إلى علامة مسجلة تدل عليهما. ويعنيني، هنا، يهوشواع الذي تتمحور أعماله حول سؤال معقد متعدد العناصر: هل سيصبح اليهودي ذات يوم كائناً طبيعياً؟ هل إسرائيل هي الحل أم أنها لحظة عابرة في تاريخ مفعم بالتناقضات؟ وفي كتاب كرّسه لهذه الغاية بعنوان «بين حقّ وحقّ» حاول البحث في جذر هذه الأسئلة والعثور على مسوغاتها استناداً إلى التاريخ وعلم النفس.

ويمكن حصر العوامل التي تتحكم بمدى سلبية أو إيجابية الأجوبة المنتظرة بالترتيب التالي: الدياسبورا، العرب (الفلسطينيون بشكل خاص). وعلى هامش التداعيات التي يثيرها تدخل هذين العاملين في المصير تنهض الأخلاق والشرعية والغايات والوسائل. لذلك يشترك أبطاله الروائيون في سمات يندر تكرارها في أعمال كاتب واحد: عدم القدرة على النوم.

كانت هذه الأفكار في ذهني وأنا أجلس في مطعم مكسيم على شاطىء بحر حيفا في انتظار يهوشواع الذي زودني بنصف دستة من أرقام الهاتف كي لا أضيع، واختار المكان لأنه على مدخل المدينة. وصل حسب الموعد المسبق واضعاً أمامي حقيبة بلاستيكية مليئة بالكتب: أحضرتها لك. وأخرج من بينها روايته الأخيرة الصادرة بعنوان «جراحة القلب المفتوح».

التقينا قبل ذلك مرات قليلة، كانت أولها عندما اتصل بي بعد عودتي إلى غزة في أواخر عام ١٩٩٤، لأنني كتبت دراسة عن أعماله، وأذكر بأننا اتفقنا على إجراء مناظرة عامة في حيفا، ولم يتحقق ذلك الأمر.

متوسط القامة، كثيف الشعر، في الستين من العمر، يُدرّس الأدب في جامعة حيفا، أصدر ثلاث مجموعات قصصية وست روايات، إضافة إلى عدد لا يحصى من المقالات السجالية التي يعبر فيها عن امتعاضه من السياسة الرسمية للحكومة في أغلب الأحيان. فهو، حسب تعبيره، ينتمي إلى فئة صغيرة في اليسار. وقد كتب منذ سنوات داعياً إلى وجود دولة فلسطينية مستقلة وإلى انسحاب إسرائيلي من المناطق المحتلة، كما دعا في الآونة الأخيرة من يريد من المستوطنين إلى قبول السلطة الفلسطينية والعيش في ظلها كمواطنين بجنسية مزدوجة.

ولم أكن بصدد البحث، في الواقع، عن إعادة تأكيد لتلك المواقف أو حتى نقاشها. كنت أحاول فهم التناقض الذي لمسته بين أعماله الروائية ومواقفه السجالية، خاصة في المناظرة التي جرت بينه وبين أنطون شماس، التي نشرها دافيد غروسمان في كتابه «النائمون على السلك» والتي ترجمتها، وأعدت نشرها في كتابي عن الأدب الإسرائيلي.

قال لي يهوشواع بأنه انتهى من كتابة رواية جديدة تدور أحداثها قبل ألف عام، حول يهودي يعيش في العالم العربي ويذهب مع صديقه المسلم إلى أوروبا، لمناظرة الحاخام الأشكنازي بشأن الزواج من امرأتين، حيث كان اليهود في العالم العربي آنذاك يعترفون بتعدد الزوجات، بينما أصدر الحاخامات الأشكناز أمراً بتحريمه.

يتكلم بإحساس رجل أنجز شيئاً، ويبدي قدراً كبيراً من الود، لكنني كنت أدرك أن نبرته الهادئة سرعان ما تتبدد عندما يصل النقاش إلى قضايا «ساخنة» لتنطلق الكلمات متلاحقة وعصبية من فمه، بينما تقوم يداه الغاضبتان، في حركات تحاول اللحاق بالكلمات، بإضفاء مزيد من الدراما على مشهد رجل غاضب. عندئذٍ لن يسمح لك بالكلام. سيقاطع بلسانه ويديه وجسده، المشهد الذي سيتكرر مرات كثيرة في ذلك اليوم، والذي ستمارس زوجته خلاله دور رجل المطافىء، فعندما انتقلنا إلى بيته على جبل الكرمل جلست قبالتنا لتحاول بين وقت وآخر تهدئته بصوت حنون.

أعادت فكرة اليهودي الذي يناظر الأشكناز حول تعدد الزوجات إلى ذاكرتي على الفور كتابات يهوشواع حول الهوية اليهودية، ففي إحدى المرات قال في مقالة مكتوبة إنه يهودي علماني، وإن اليهودية قومية لذلك: يمكن

بالمنطق أن يكون المسيحي أو المسلم يهودياً بالمعنى القومي، لكنه لا يستطيع قبول هذه النتيجة.

قلت بأنني أفكر في هذا الأمر.. في العلاقة الإشكالية بين الدين والقومية في اليهودية: هل هناك فعلاً إمكانية حقيقية لوجود هوية يهودية علمانية وما هي عناصرها إن وجدت؟

اقترب يهوشواع من جهاز التسجيل وكان من الواضح بأنني بدأت بموضوع محبب إلى قلبه. قال بأنه لا يريد التفكير في العلمانية بل في عنصري الأمة والدين في اليهودية:

يهوشواع : ينبغي أن تفهم أنه عندما وجد الشعب اليهودي في الأصل وجد كشعب. الشعب أولاً ثم الديانة.. فرضت على الشعب ديانة معينة.. في تعريف اليهودي.. اليهودي ابن امرأة يهودية وليس من يؤمن بالله أو أيديولوجية موسى، أو أي شيء من هذا القبيل. عندما تتحدث عن مسلم تتحدث عن مؤمن وكذلك الأمر بالنسبة للمسيحي. إذا جاء المسيحي إلى البابا وقال لا أؤمن بالمسيح يكف عن كونه مسيحياً وكذلك المسلم. ولكن إذا جاء اليهودي إلى الحاخام وأحرق التوراة أمام عينيه يظل يهودياً.

أقول مقاطعاً : هذا التعريف يستمد معناه من الهالاخاه [الشريعة اليهودية].

يهوشواع : يجب التشديد هنا أن الهالاخاه لم تطلب أن يكون اليهودي متديناً. كانت الهالاخاه تعرّف اليهودي كشخص ينتمي إلى شعب وليس إلى ديانة الهالاخاه. كان من السهل حتى مائتي عام مضت تعريف اليهود كديانة، وهذا يشمل تسعة وتسعين بالمائة من اليهود. وحقيقة أن الهالاخاه تعرّف اليهود حسب القومية وليس الدين ذات دلالة في حد ذاتها. مرة أخرى تعريف القومية غامض.. اليهودي ابن امرأة يهودية.. هذا كل ما هنالك.. ولا تقول الفرنسي فرنسي لأنه ابن امرأة فرنسية.. على الفرنسي أن يعيش في فرنسا، أن يتكلم الفرنسية، أن يكون جواز سفره فرنسياً.. الخ. اليهودي فقط ابن امرأة يهودية.

الشعب اليهودي شعب لا يرتبط بأرض، إذن؟

يهوشواع : [غاضباً] ليس بأرض فقط، أو بلغة فقط.

أي كل ما يجعل الدياسبورا طبيعية؟

يهوشواع : نعم.. نعم.. هذا سبب وجود الدياسبورا، إذا لم يُعرّف اليهودي بأي مكوّن من مكونات الأرض أو اللغة، أو حتى نوع من البنية الموحّدة اللاحمة، يمكنه أن يكون يهودياً في أي مكان من العالم دون صلة.

نأتي إلى نقطة أخرى. هذا التعريف مبرّر حسب الهالاخاه ومقبول تماماً.. واعتقد أنه كان مقبولاً حتى حلول عصر التنوير والدولة الحديثة. ويواجه الآن تحديين: التنوير ومحاولات خلق تيارات مختلفة داخل اللاهوت اليهودي. من هنا جاءت اليهودية الإصلاحية واليهودية المحافظة. الأرثوذكسية ورثت اليهودية الكلاسيكية. وهناك إسرائيل نفسها التي تمثل تحدياً آخر.. فالدولة حسب الهالاخاه، كما قلت، ليست مركزية بالنسبة لليهود، وكذلك اللغة أو الأرض. المركزية الوحيدة هي الله..

يهوشواع : أولاً عندما تقول إن هذا هو التعريف الهالاخي فهذا ليس صحيحاً. إذا غصت فيه تجد أنه ليس صحيحاً. اليهودي ابن امرأة يهودية حسب الهالاخاه، ويمكن أن أثبت لك وجود يهود ليسوا من أمهات يهوديات، أصبحوا يهود باعتناق اليهودية.. من ناحية أخرى، إذا كانت أم اليهودي يهودية واعتنق ديانة أخرى فهو ليس يهودياً. لذا فإن حقيقة أن أمه يهودية لا تفرض عليه أن يكون يهودياً.

يظل يهودياً حتى إذا اعتنق ديانة أخرى؟

يهوشواع : لا.. لا، أنت مخطىء تماماً. اليهود الذين يعتنقون ديانة أخرى يكفون عن كونهم يهود.

سأروي لك حكاية مقاتل فلسطيني كان في المقاومة في القدس عام ١٩٦٨.. كانت أمه يهودية وكان أبوه مسيحياً.. وفي ذلك الوقت حدثت مشكلة عائلة شاليت ضابط البحرية..

يهوشواع : أعرف.. أعرف [يصغي بانتباه]

رفضت المحكمة تسجيل أولاد شاليت كيهود، لأن أمهم غير يهودية. وقد احتج الضابط لدى المحكمة العليا وقال: حسب قوانين الهالاخاه فالمخرب من منظمة التحرير الذي يحاول تدمير اسرائيل يهودي ولا تعتبرون أولادي يهوداً؟! قال القاضي: لسوء الحظ إنه يهودي سيىء.

يهوشواع : اسمع.. ليس صحيحاً. لم يكن القاضي على حق، اليهودي الذي يعتنق ديانة أخرى يكف عن كونه يهودياً. يمكن القول يهودي سيىء، ولكن هذا غير صحيح.. لأنه لن يعد في المنيان [جماعة الصلاة التي يجب أن تتكون من عشرة أشخاص] ولا يستطيع الزواج من امرأة يهودية. لذلك العنصر الأساسي.. إذا كان لا يشارك في المنيان. وأذكر أن هذه كانت مشكلة الأخ دانيال. جاء الأخ دانيال إلى المحكمة العليا وقال لهم وُلدت لأم يهودية وأب يهودي، وأنا الآن راهب مسيحي.. اعترفوا بي كيهودي. لذلك لا تخطىء هنا. الشخص الذي يعتنق ديانة أخرى يخرج من الشعب اليهودي، وهناك آلاف، وربما ملايين، تركوا الشعب اليهودي باعتناق ديانة أخرى، واختفوا تماماً بين الشعوب الأخرى. لذلك لا يمكن القول إنهم يهود. وإذا اعتنق شخص المسيحية وتزوج امرأة يهودية فابنه ليس يهودياً حتى في نظر الهالاخاه.

هذا موضوع خلافي.

يهوشواع : لا، ليس خلافياً.

سأرجع إلى مراجعي.

يهوشواع : حسن عليك مراجعة الأمر، فهذا واضح جداً. الشعب اليهودي ليس عرقاً. ما هو العرق؟ العرق مجتمع مغلق. لا تستطيع أن تدخل في السود ولا تخرج من حقيقة أنك أسود. يمكن دخول اليهودية والخروج منها. معظم الشعب اليهودي اختفى.

من وجهة نظر الهالاخاه؟

يهوشواع : من وجهة نظر الهالاخاه ليسوا يهود، فلو كان الأمر غير ذلك تعترف الهالاخاه أن اليهودي مسيحي أو مسلم. لا. الغالبية العظمى من الشعب اليهودي اختفت. وعندما يعتنق شخص الإسلام أو المسيحية لا يستطيع اليهودي التقرير بأنه ليس مسيحياً أو مسلماً، لأن المقياس بأنه مسيحي أو مسلم تقرر من جانب المسلمين والمسيحيين.

لذلك يحتاج التعريف البيولوجي إلى توسيع؟ ليس مجرد وجود أم يهودية فقط يجب أن يكون هناك شيء آخر، اعتراف بالانتماء إلى الشعب اليهودي.

يهوشواع : اليهودي هو الذي يعرّف نفسه كيهودي. هذا هو التعريف. تعريف عبثي اشكالي، لكنه التعريف الوحيد.

وماذا بشأن مشكلة قانون العودة؟

يهوشواع : نعم.. هناك مشكلة اليهود في كل العالم.. تعريف اليهودي. إذا حفرت عميقاً، حتى في الهالاخاه تجد أن اليهودي شخص يعرّف نفسه كيهودي. إنه تعريف مستحيل، شديد الالتواء. لذلك يناقش اليهود منذ ثلاثة آلاف وثلاثمائة عام هويتهم. وإذا سألتني لماذا يتناقشون؟، لماذا تغيّر الكنيست القانون؟ لماذا كل هذه التغييرات؟ لأن هناك مشكلة حقيقية دائمة في هوية اليهود، وهذا سيستمر إلى الأبد.

كيف نفهم العلمانية اليهودية إذن؟

يهوشواع : لا .. لا توجد مشكلة. عندما أقول اليهودي شخص يعرّف نفسه كيهودي، فهذا لا شيء في الواقع. يمكنني الاّ أكون فقط علمانياً، يمكن أن أكون بوذياً أو من أتباع عقيدة الزن، وهناك يهود في دولة إسرائيل من أتباع عقيدة الزن وأتباع بوذا.

إذا كان من أتباع عقيدة الزن أو بوذا فهو يهودي؟

يهوشواع: كما قلت.. ليس مجرد علماني فقط، ولا يؤمن بالله فقط، أو بتوراة موسى بل يؤمن بديانة أخرى. هناك يهود في إسرائيل، في الجيش، ليسوا علمانيين وحسب، بل لا يؤمنون بأي إله، ومع ذلك فهم يهود.

هذا التعريف قومي وليس له صلة بالتعريف البيولوجي.

يهوشواع: لا.

هناك مشكلة التعريف البيولوجي والتعريف القومي، وأنا أعرف مدى تعقيد هذه المسألة، وما يهمني أن أعرف كيف تفهمها.

يهوشواع: قلت لك. قدمت إجابة واضحة. وأعتقد أن هذا هو التعريف الموضوعي، ويمكن أن تبحث في كل المراجع وسترى أن تعريف اليهودي هو شخص يعلن عن نفسه بأنه يهودي. هذا هو التعريف اليوم. ويمكنني القول إن شخصاً من الهولوكوست كان أبوه يهودياً فقط، وهو يعتبر نفسه يهودياً. لذلك هو يهودي بالنسبة لنا لأنه قُتل كيهودي، والآن يأتي يهود من روسيا قائلين إن جدهم كان يهودياً، ونحن نقبلهم كيهود بالإعلان فقط، وليس لأن أمهم يهودية.

بماذا تعني نحن؟

يهوشواع: دولة إسرائيل الآن.

ولكن هناك جهات كثيرة في إسرائيل لن تقبلهم كيهود.

يهوشواع: أقول الآن دولة إسرائيل. قانون دولة اسرائيل، قانون العودة. ستجد فتاة في أميركا اليوم، أمها مسيحية وأبوها، اعتنقت اليهودية بطريقة ملتوية وغامضة بواسطة حاخام إصلاحي كي تتمكن من الزواج من صديقها اليهودي، ثم تطلقه وتعود إلى كل معتقداتها المسيحية وتعتبر من جانب الإصلاحيين يهودية.

ولكن ليس من جانب الأرثوذكس الذين منعوا كل أشكال اعتناق الديانة اليهودية على يد حاخامات إصلاحيين في اسرائيل.

يهوشواع: نعم.. نعم. أنت تتكلم عن مؤسسات معينة، لكنني أتحدث عمّا في التعريف من ناحية عملية، وليس لأن شخصاً ما قد وجد حاخاماً يقول تعريفي لليهودي كذا وكذا. قد يقول إن نتنياهو ليس يهودياً. لكن هذا لا يخطر على بالي. يجب أن أخبرك ما هو المقبول من جانب الشعب اليهودي في العالم. إذا أردت إيجاد القاسم المشترك الذي يعرّفهم، فهذا هو التعريف الوحيد.. وهذا تعريف إشكالي.

فكرت بالحاخام هدايافي مار ماني [رواية يهوشواع ما قبل الأخيرة ويستعرض خلالها تاريخ أسرة يهودية عبر ستة أجيال] كتعبير عن اليهودية الكلاسيكية. إنه يموت في وقت التنوير، أي بداية فتح الغيتو وبداية الإنعتاق ومنح اليهود حقوقاً متساوية. التحدي الأول لذلك الحاخام كان التنوير والدولة الحديثة. لقد آثر الانعتاق والدولة الحديثة على اليهودية نفسها، لأن القومية اختراع حديث؟

يهوشواع: لا ليست اختراعاً حديثاً. لا أقبل ذلك. أعرف أن هناك شعباً مصريّاً في زمن الفراعنة، وقد كان شعباً. لا يمكن أن تقول لم يكن ثمة شعب فرنسي.. الخ. يمكن القول كانت الحدود مختلفة، كان العدد مختلفاً، ولا يمكن أن تقول لم يكن ثمة شعب ألماني أو فرنسي في العصور الوسطى..

لماذا لم تُقبل اليهودية الإصلاحية في إسرائيل؟

يهوشواع غاضباً: أولاً ليس صحيحاً إنها لم تُقبل..

في التشريع القانوني.

يهوشواع: أنا أتكلم لك عن الأشياء المبدئية تماماً، وأنت تتكلم عن مؤسسة معينة هنا أو هناك. أولاً السؤال: ما أريد قوله إن العلمانية عنصر موروث في الشعب اليهودي. لا يمكنك أن تكون علمانياً وحسب، بل يمكن أن تعبد بعل أو عشتار كما فعل داود وسليمان في التوراة، وانظر كم فعل ذلك من الملوك. الآن العلمانية ظاهرة

جديدة في العالم. قبل مائتي عام لم يكن ثمة عربي علماني، عندما تتكلم عن العلمانية لم يكن ثمة فرنسي علماني قبل ٣٠٠ سنة. لذلك عندما أصبح الفرنسي علمانياً أصبح اليهودي علمانياً، ليس ممنوعاً عليهم كما هو ليس ممنوعاً على الفرنسي. حقيقة وجود شعب فرنسي تسمح للفرنسي أن يكون علمانياً والا يؤمن بالكاثوليكية، الشيء نفسه بالنسبة لليهودي.

لذلك أجيب كل أسئلتك حول إمكانية أن يكون اليهودي علمانياً أو الإسرائيلي.. طبعاً. يمكنني أن أحرق التوراة أمام الحاخام وأظل جزءاً من دولة إسرائيل ومن الجماعة اليهودية.

هذا الجواب لأنك طرحت السؤال. والآن سؤال الدولة الحديثة: أولاً كانت هناك دولة، في التوراة، كانت هناك دولة.. كانت يهودا.. إسرائيل. كانت هناك دولة.. نوع من الدولة. والآن لماذا ذهبنا إلى الدياسبورا؟ ربما يجب طرح هذا السؤال قبل أن تسأل: لماذا عدنا؟ ذهبنا إلى الدياسبورا لأن هاتين الشفرتين، كما ذكرت لك، القومية والدين كانا على قدم المساواة ووضعا لغماً في داخل الشعب، نوعاً من المتفجرة: مَن سيقود الشعب، من سيوجه الشعب؟ لذلك، وبمعنى ما كان الصراع حاداً جداً في داخل الشعب. ولتفادي تدمير الشعب ذهبوا إلى الدياسبورا. لا يمكن ليهودي في الدياسبورا أن يحكم يهودياً آخر. فهمت؟. اليهودي متحرر من اليهودي الآخر. وهذا يعني أن اليهودي لا يستطيع أن يفرض شيئاً على يهودي آخر، لأن السلطة ليست في أيدي اليهود. يمكن لليهود أن يتناقشوا فيما بينهم، يمكن أن يحاولوا إقناع بعضهم البعض، لكنهم لا يستطيعون فرض شيء على بعضهم.

حاول أن تكون دقيقاً، في تاريخ اليهود، في بولندا مثلاً، كانت للحاخامات سلطة قوية جداً.

يهوشواع : لكن اليهودي يستطيع أن يفعل ما يشاء، إذا لم يقبل الحاخام، يستطيع الخروج.

سيحرم دينياً.

يهوشواع : سيقبل.

ولن يتمكن من فتح دكانه يوم السبت.

يهوشواع : نعم، سيفتح. الشرطة البولندية ستحميه.

لم يحدث ذلك قبل الانعتاق.

يهوشواع : لا. لا.. لا. عليك أن تفهم أنه يستطيع الخروج دائماً، لم تكن هناك شرطة يهودية.

أريدك أن تدقق في هذه القصة. هناك حاخام اخترع البارميتسفاه [احتفال للأولاد في سن الثالثة عشرة] فعوقب من جانب اليهود. وضعوا الحاخام في الماء الساخن لحمامات البلدة وقتلوه [عند إعداد هذه المادة راجعت مصادري]، ويبدو أنني خلطت بين حادثتين، ففي الأولى أمر حاخام في بلدة صغيرة في أوكرانيا في ثلاثينات القرن الماضي بإلقاء مهرطق يهودي في الماء المغلي لحمامات البلدة، وفي الثانية قتل زعماء الطائفة اليهودية في بلدة تدعى الآن لفوف (بولندا) في عام ١٨٤٨، حاخام المدينة بالسم لأنه أجرى احتفال البارميتسفاه المبتدع حديثاً في ذلك الوقت.. ورغم ذلك الخلاصة واحدة.

يهوشواع [يستدير نحو زوجته باستغراب فتردد كلمة بارميتسفاه]: لا.. لا أعرف. هناك قصة هنا وقصة هناك. ما أريد قوله إن اليهودي لا يمكن أن يقتل يهودياً آخر، يمكن لليهودي أن يتخلص من اليهود باعتناق ديانة أخرى. إذا قال اليهودي ليهودي آخر أنت يهودي رديء أو لا نحبك، يصبح على الفور مسيحياً، أي في الخارج. لم تكن لديهم سلطة، سلطة الدولة. إذا سألت كم عدد اليهود الذين قتلوا على يد يهود آخرين، لن تجد شيئاً تقريباً.. حاخام هنا وحاخام هناك. كم عدد الأتراك الذين قتلهم الأتراك؟ وكم عدد العرب الذين قتلهم العرب؟ كم عدد الفرنسيين الذين قتلهم فرنسيون؟

في العالم الأشكنازي منعوا اليهودي من التزوج بإمرأتين، لكن اليهود في اسبانيا والعالم العربي كانوا يستطيعون الزواج من إمرأتين، ولم يكن في مقدور الحاخامات الكبار أن يفرضوا شيئاً عليهم.

حتى في القرون الوسطى [أثناء إعداد هذه المادة في نوفمبر ١٩٩٦، نشرت صحيفة هآرتس مقالة موسّعة حول جرائم كثيرة ارتكبها يهود بحق يهود آخرين، وهناك معلومات مفصلة في كتاب إسرائيل شاحاك عن الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود حول هذا الموضوع].

يهوشواع : طبعاً.

يمكنني الإستشهاد بما يقوله إسرائيل شاحاك: كان المجتمع اليهودي أحد أكثر المجتمعات انغلاقاً وقمعاً في التاريخ، وكان اليهود تحت السيطرة المطلقة لليهودية الكلاسيكية.

يهوشواع : هذه كذبة كبرى. لماذا؟ لأن مجتمع القرون الوسطى كان يتكون من مجتمعات صغيرة، إذا لم يعجبك مكان تذهب إلى مكان آخر. كان اليهود ينتقلون من مكان إلى آخر. ينبغي أن تفهم.. هذه هي الدياسبورا، هي المكان الذي نعيش فيه نحن اليهود مع هذين العاملين المتناقضين، لأن الشفرة القومية تختلف عن الشفرة الدينية. عندما نتصرف حسب المصلحة القومية، نعمل لصالح مصلحة قومية فقط. ولكن إذا اشتغلنا حسب شفرة دينية يمكن أن نعمل حتى ضد مصلحتنا القومية. في التمرد اليهودي ضد الرومان لم يكن ثمة من سبب للتمرد من ناحية قومية لأنه سيؤدي إلى الدمار الشامل، ووقع التمرد لأسباب دينية. المتدينون دفعوا الناس إلى دمارهم، قالوا لهم تمردوا لأن المتدينين رفضوا وجود إله آخر في المعبد.

ما أصر عليه بهذا المعنى حقيقة أن التكافؤ بين الشفرتين يجعلهما على طرفي نقيض، والطريقة الوحيدة للحفاظ على وحدة الشعب تتمثل في إخراجهما من أي واقع يهودي حصري وشامل.

لديّ إحساس من قراءة كتبك أن شخصياتك تهرب إلى الدياسبورا.. يهودا كامينكا يهرب، جبرائيل يهرب إلى فرنسا ويعود إلى القدس، ولكن في حمى الأرثوذكس، ومولخو الذي يحاول..

يهوشواع : لا.. لا يحاول الهرب.

لا يهرب لكنه يساعد نساء على الهرب.. هذه شخصيات لديها إفتتان بالدياسبورا.

يهوشواع : هذا خيار أمامنا. إذا دُمرت فلسطين تماماً ولم توجد اللغة العربية لا يمكنك أن تظل فلسطينياً، لن تكون لديك هوية، ولكن إذا دمرت اسرائيل ولم يبق شيء منها، أستطيع، دائماً، أن أكون يهودياً.. في استراليا.. بعقلي فقط، حتى لو لم يكن هناك يهودي آخر حولي. هويتي لا تعتمد على قطعة أرض، على لغة، على أي مكون، إذا شئت. هذه مغامرتنا، وحسب رأيي، كارثتنا الكبرى. فهذا قادنا إلى أوشفيتز. حقيقة أنك يمكن أن تكون يهودياً في كل مكان وتحافظ على هويتك في كل مكان. الفرنسي لا يستطيع.. الانكليزي لا يستطيع. وهذا يساعدنا أن نكون في الدياسبورا.

الدولة إذن خيار بين خيارات وليس خياركم الوحيد.

يهوشواع : طبعاً، أصبحت الدولة خياراً فقط بعد الخطر الداهم الذي هدد الناس في الدياسبورا. لم يريدوا خلق دولة، وأصروا على ذلك عندما اصطدمت حياتهم في الدياسبورا مع محيطهم. خطر الصدام مع غير اليهود في الدياسبورا كان أكبر من الصدام داخل الشعب اليهودي في شموليته.. وكما تعلم فإن أقلية من اليهود اعتنقت الصهيونية.

أعرف أن هرتسل لم يتمكن من إقناع اليهود أن حله هو الأفضل أو الأهم، واليهود الذين يعيشون في الدياسبورا الآن.. في أوروبا وأميركا أكبر عدداً من اليهود في إسرائيل، هذا أولاً، وثانياً..

يهوشواع : نعم لم يستطع إقناعهم كما قلت، كانوا يخشون القدوم إلى أرض إسرائيل..

أما زالوا خائفين حتى الآن؟

يهوشواع : أعتقد أنهم يخافون، ليس من العرب، لأن القدوم إلى إسرائيل يعني القدوم إلى واقع يهودي كامل يحدد حياتهم: يهودية إصلاحية من هنا.. هالاخاه من هنا، وهكذا. هل نغلق هذا الشارع يوم السبت أم لا.. هل

تكون الدولة فاشية أم شيوعية..

لا يريدون هذه الشمولية اليهودية إذن؟

يهوشواع : لا يريدون التواجد في واقع يهودي يجبرهم على مجابهة اليهودي، لا يريدون أن يسيطر عليهم يهود آخرون. لماذا فكر هرتسل؟ هرتسل كان يهودياً مندمجاً تماماً، لكنه فهم بخيال الكاتب فقط أن هوية اليهود، غموض هوية اليهود بين غير اليهود خاصة في الدول القومية، ستؤدي إلى صدام بدمر اليهود. وهذا ما حدث فيما بعد. مصطلح العداء للسامية اخترع عام ١٨٨١، قبل ١٥ عاماً من مجيء هرتسل بصهيونيته.

الآن لدينا مشكلة.. كفلسطيني أميز بين ثلاثة أشياء: إسرائيلي لا يعني بالضرورة يهودي، فاليهودية شيء يمكن فهمه كديانة أو كطائفة من الناس، وإسرائيل ليست بالضرورة استمراراً لألفي عام من اليهودية.. هذه نقطة أولى.. وعندما تحاججني باستخدام ألفي سنة من الحياة أو تطور الحياة اليهودية أشعر أن هذا شيء غامض.. بلا ملامح لأن اسرائيل لم ترث يهود العالم..

يهوشواع : بل ثلاثة آلاف وثلاثمائة عام من التاريخ. نحن أبناء هذا الشعب.. ولا أتكلم عنكم الآن. لدينا حق أن نأتي إلى هنا. فلنفترض بأنك من أستراليا ولست فلسطينياً، وأقول لك بأنني أصون تاريخ ٣٣٠٠ سنة، ستقول: هذا حقك. لا يمكن أن تقول لي بأنني في عقلي ووعيي لا أنحدر من موسى وداود [أصبح يهوشواع كامل التوتر الآن].

هذا خيارك أنت..

يهوشواع : أنا أعرف اهتمامك بهذا الموضوع، ولكن يمكن أن تقول لي: أنت منحدر من اليهودية أو مما تشاء، ولكن لن أعطيك إنشاً واحداً من أرضي. افهم هذا، ولا يحق لك القول إن هويتي ليست ما أقول.

الآن إسرائيل والصهيونية عاملان تحديثيان في سياق تطور اليهودية واليهود. وهما عاملان راديكاليان. خلال ثلاثة آلاف سنة لم يجابه اليهود سؤال الدولة والدولانية..

يهوشواع : لم يجابه أحد هذه الأسئلة من...

لا بأس.. أتحدث بشكل مفصل عن هذين العاملين.. أعتقد كفلسطيني أن أحد أخطر التحديات التي تجابه اليهودية هي إسرائيل نفسها.. لا أعتقد أن اليهودية الإصلاحية أو المحافظة كان بإمكانها العيش لمدة ثلاثة آلاف سنة.. الأرثوذكسية فقط امتلكت هذه الدينامية. الآن هذه الأرثوذكسية تتعرض للتحدي بسبب وجود الدولة الإسرائيلية. كيف سيؤثر هذا العامل على اليهودية؟ هل ستحدث مصالحة بين الأرثوذكسية والدولة الإسرائيلية؟..

يهوشواع : هناك صراع أصلي دائم بين الديانة والقومية داخل الشعب اليهودي.. إنه صراع قديم، وليس جديداً. إذا فتحت التوراة.. يأتي شعب إسرائيل إلى صاموئيل ويقول له: نريد ملكاً. لماذا تريدونه يقول: أنا النبي.. هذا يكفي.. لا تحتاجون إلى ملك.. أنا ممثل الله. يذهب الى الله ويقول: أترى.. الشعب يريد ملكاً، فيقول الله: إنهم لا يتخلون عنك بل عني.

معنى ذلك وجود ملك، سلطة تأتي من الشعب، نوع من التحدي. لذلك يجب أن تفهم الصراع اليوم بين الارثوذكسية والدولة الحديثة كصراع حقيقي مستمر منذ ألفين وخمسمائة عام.. هو ليس جديداً.

فلنتكلم عن مار ماني..

يهوشواع : هذا صعب جداً.. عندما تأتي إلى الأدب [حاول يهوشواع منذ بداية الحديث عدم التطرق إلى الأدب، وقد بذلت معه عدة محاولات غير ناجحة]. هذا الأمر يثير الإضطراب. ما أريد قوله: الصراع موجود اليوم في الجزائر بين الدولة والدين. وفي أميركا عندما يعارضون الاجهاض، يفعلون ذلك لأن الله يمنع الاجهاض. هذه ليست مشكلة فريدة تخص اليهود وحدهم. والكثافة التي تجدها هنا مرجعها عاملان: يمكن لليهود أن يذهبوا وأن يبقوا يهود، ولأن كل طاقة الدين موجهة إلى الشعب اليهودي.. إسرائيل أصبحت علمانية أكثر فأكثر خلال

السنوات الخمسين الأخيرة..

إذا أردت الاستشهاد بمصدر ما، فإنني أعتقد حسب ما يقوله بنيامين بيت هالاحمي أن الحركة في اتجاه اليمين متزايدة في إسرائيل..

يهوشواع : نعم، ويجب أن نميز بين اليمين والدين.

المشكلة مع اليمين هي هذا المزيج من القومية والدين.. ما نراه الآن.. هناك الآن متنفس للضغط في المجتمع الإسرائيلي. يتم اخراج الضغط من خلال حركة الاستيطان في غزة والضفة.. هناك حل لهذا الضغط.. يجري استيعاب كل طاقة اليمين هناك. كانت لدى الييشوف اليهودي في فلسطين في الثلاثينات مُثل عمالية وماركسية.. وقد استُنفدت الآن طاقة اليیشوف القديم.. سمها ما شئت، ولم يعد اليیشوف يملك الطاقة الأيديولوجية للذهاب إلى هناك وممارسة الإستيطان في الضفة الغربية. هناك الآن نوع جديد من الناس، ربما كانوا أبناء اليیشوف القديم لكنهم ليسوا هم. وطاقات هؤلاء الناس موظفة في الاستيطان، في الصراع مع الفلسطينيين.. فإذا توقف ذلك الصراع أين سيجري توظيف كل تلك الطاقات؟

يهوشواع : طاقات ماذا؟

اليمين.

يهوشواع : يجب أن تميز..

ييغال عمير يقول بأنه أرسل من قبل الله، ربما لا يؤمن بالله لكنه يستخدمه لتسويغ فعلته.. يقول انتظرت نصف ساعة.. ولو اقترب شرطي وطلب مني مغادرة المكان لفهمت بأنها اشارة من الله وعليّ القيام بذلك في وقت آخر.. هكذا يبرر الأمر.

يهوشواع : أنت تخلط بين اليمين والمتدينين. أغلب أنصار نتنياهو من غير المتدينين. إنهم علمانيون وتقليديون، يسافرون يوم السبت، يأكلون طعاماً غير كاشير. عندما تقول يمين.. لدينا يمين كما هناك يمين في أميركا أو فرنسا. المشكلة كيف تُعرّف اليمين. وإذا أخذت الموقف من المشكلة الفلسطينية الفرق بين الليكود والمعراخ كالفرق بين الحزب الاشتراكي والديغوليين في فرنسا. المشكلة الفلسطينية أعطتكم بعداً شيطانياً لليمين في إسرائيل. هناك مشكلة محددة تتعلق بالشعب الفلسطيني، بالمناطق، وما أقوله منذ ثلاثين عاماً.. منذ حرب الأيام الستة، وأنا أتكلم كأقلية ضئيلة في اليسار، إن الناس تحركوا بشأن المشكلة الفلسطينية إلى موقف حمائمي، ولا أقول إلى اليسار. هناك حمائم وصقور. هناك أغنياء جداً وهم حمائم، وغالبية الرأسماليين في هذا البلد حمائم. هناك متدينون حمائم. البلد أصبح أكثر حمائمية. بيريز ورابين رفضا الاعتراف بوجود الشعب الفلسطيني ورفضا إعادة أي شيء، والآن نتنياهو يتكلم مع عرفات وأغلب الناس على استعداد للتسوية في الضفة الغربية.

وكيف يفرض المستوطنون موقفهم إذن؟

يهوشواع : لا يفرضون موقفهم. المشكلة هي الحكومة، الحكومة خلقتهم. فالعمل خلق المستوطنين للاستيلاء على أجزاء أخرى من الضفة الغربية، ذلك كان هدفهم الوحيد. إنهم أدوات، ولو لم يريدوهم لكان بإمكانهم إزاحتهم بعيداً. لذلك فهم لا يفرضون شيئاً بل يبتزونهم. في الضفة الغربية حوالى ١٣٠ ألف يهودي، وهم نصف بالمائة من الشعب اليهودي. لذلك لا يمكن أن تلقي على عاتقهم كل المشاكل. المشكلة هي الموقف العام لإسرائيل تجاه الفلسطينيين. ساد اعتقاد في أوساط العمل بعد عام ١٩٦٧، وفي الليكود أيضاً، أننا شيئاً فشيئاً سنضم المناطق ونحضر المزيد من اليهود، ثم أصبح الأمر صعباً. لم يحضر اليهود ولم يهرب الفلسطينيون. لذلك قالوا سنقدم نوعاً من الحكم الذاتي.. الخ. لكن هدف الغالبية العظمى كان الضم بالإستيطان ووسائل أخرى وإبعاد الفلسطينيين. والآن بعد ثلاثين عاماً يدرك أغلب الناس أنهم لا يستطيعون طرد الفلسطينيين.

ولماذا انتخبوا نتنياهو؟

يهوشواع : لأنهم يقولون إن نتنياهو سيكون أكثر حزماً. بيريس ورابين يفعلان الأمر بنعومة وتحدث أعمال إرهابية وأشياء من هذا القبيل. اعتقدوا أنهما سيعطيان الكثير.. نتنياهو سيعطي أقل.. هذه هي المسألة.

هل ستذهب المستوطنات؟

يهوشواع : بعضها سيذهب والبعض يمكن أن يبقى في فلسطين.

وإذا كنّا لا نريدهم؟

يهوشواع : إذا قبل الفلسطينيون. في بلدنا مليون ومائة ألف عربي، ولا أفهم كيف لا يكون في الدولة الفلسطينية ٤٠ أو ٥٠ ألف يهودي كفلسطينيين وبجنسية مزدوجة. إذا قلتم لا نريد سيكون الأمر موضوعاً للتفاوض. ليس هذا هو الموضوع الرئيسي. كدولة لديكم مليونان ونصف المليون في المناطق، ويمكن أن يكون لديكم أربعون أو خمسون ألف يهودي يعيشون بينكم بجوازات فلسطينية.

الفلسطيني في الأدب الإسرائيلي. ظاهرة طبيعية كالريح والفيضان والحيوانات البرية. تحدثت عن برينر قبل شهر، برينر كان مهتماً بهذه المشكلة وكانت لديه مشاعر متضاربة. شعر أن العمال الفلسطينيين إخوته، وفي الوقت نفسه فكر بعدم وجود متسع من الأرض للطرفين. كيف يمكنكم احتمال ذلك؟

يهوشواع : إذا كان هناك فصل بهذا المعنى سيكون للفلسطينيين إستقلالهم. هذا هو الموضوع الرئيسي. لا يعني ذلك عدم وجود تقييدات عسكرية. اليابان عليها تقييدات عسكرية. الدولة الفلسطينية.. أنتم دولة مستقلة بشرطين: أولاً، عدم وجود جيش.. شرطة فقط، وهذا قبله الفلسطينيون، وثانياً، مسألة الهجرة.. العودة من الدياسبورا ستُجمد حتى تحلّوا مشكلة اللاجئين داخل فلسطين، أي داخل الدولة الفلسطينية.

هذا ما حاول البريطانيون عمله بشأن الييشوف [منطقة الاستيطان اليهودي في فلسطين قبل ١٩٤٨] ورفضتم...

يهوشواع : قلت أنتم دولة، وإذا سألتني اليوم أعطيك الإستقلال والحقوق لتفعل ما تشاء.. الخ ولكن حشو الدولة بأناس آخرين....

وإذا كانت هذه منطقتي..

يهوشواع : تفعل ما تشاء. أعرف..

أريد احضار جميع الفلسطينيين.

يهوشواع : لديك الحق، ولكن حتى تحل مشكلة اللاجئين لأنها تخيفني، لأن اللاجئين يقولون نريد العودة إلى إسرائيل. هذا شرطي. يمكن أن تجادلني. أنا مستعد أن أعطيك جزءاً من القدس، ومستعد لإخراج المدينة القديمة من أية سيطرة قومية وجعلها منطقة دينية فقط. ولو أصبحت اليوم رئيساً للوزراء سأقول يمكنك أن تأخذ كل المناطق، من يريد من المستوطنين البقاء يبقى كمواطن في الدولة الفلسطينية، وعليكم عدم بناء جيش وسيكون هناك تفتيش عسكري كي لا تحضروا أسلحة. وهناك مشكلة لاجئي عام ١٩٤٨، لن تحل حتى تحلوا مشكلة اللاجئين لديكم.

هذا حل سياسي. ولنفرض أنه تم بوجود دولتين تعيشان إلى جانب بعضهما البعض. عليهما التعاون على الفور على عدة مستويات، خاصة الاقتصادي لأن هذا مجتمع قوي جداً. علينا بناء نموذج يمكنكم من التطور دون ابتلاعكم إقتصادياً. يجب أن يكون هناك اتحاد كونفدرالي مع الأردن. هذا مهم وبهذه الطريقة نبني علاقات اقتصادية وسياسية.

وثقافية.

يهوشواع : هذا بالطبع سؤال آخر. يجب ألا ننسى أن هاتين الثقافتين تختلفان عن بعضهما البعض، تختلفان

جداً. أنتم تنتمون إلى العالم العربي الإسلامي مع كل مشاكل هذا العالم. من الصعب تصديق مدى فقر العالم العربي الآن. أنا متألم فعلاً، لماذا وصل العرب إلى هذا الوضع؟

إسرائيل جزء من المشكلة.

يهوشواع : ليست جزءاً من المشكلة.

الأصولية ولدت بعد عام ١٩٦٧ بعد هزيمة عبد الناصر. مسألة فلسطين والصراع العربي ـ الاسرائيلي .. المشكلة الرئيسية في العالم العربي.

يهوشواع : أين في الجزائر؟ هل يعرفون في الجزائر أين توجد فلسطين؟

بالتأكيد.

يهوشواع : أنت تعطيني الأمل.. أقول إذا حُل الصراع العربي ـ الإسرائيلي فعلى الفور...

اسمع .. إسرائيل بعد ٦٧، وقبلها الظلم الذي لحق بالفلسطينيين. أمي ولدت فيما يدعى الآن غديرا وأبي ولد فيما تدعونه ازراحيا، وجودياً لا يمكنني الهرب من هذا الميراث، ولا أستطيع عدم التفكير في هذه المناطق.. ربما تقول هذه دولة إسرائيل.. أو هارتس.. أو سمها ما شئت.. بالنسبة لي هذه الأماكن فلسطين أيضاً..

يهوشواع : نعم [بنوع من الدهشة]

هذا جزء مني.. وكذلك الظلم الذي لحق بالناس، ما لحق بالفلسطينيين أثر على العالم العربي كله.

يهوشواع : أنت شخص جاد وهنا تقول شيئاً ساذجاً.

جاءت الأزمنة الحديثة إلى العالم العربي بواسطة الإستعمار والغزو الغربي. كان العرب بحاجة ماسة إلى التطور. للأسف، اقترن التطور بوجود الاستعمار. جاءت الحداثة مع نابليون. هناك إحساس بالهزيمة أمام الغرب، وإسرائيل جزء من جهد استعماري مستمر. وعندما أناقش ما يعانيه العالم العربي من جزائري أو مصري أميز بين شيئين: العوامل الداخلية والعوامل الخارجية..

يهوشواع : مع الفلسطينيين المشكلة قابلة للحل، لأنكم شعب صغير. لا توجد لديكم مشاكل المصريين الضخمة. أنتم أكثر تطوراً من السودان وغيرها، ولكم بنية تحتية تخصكم بسبب حراككم الدائم وعيشكم في المنفى، وأنتم تعيشون قربنا. ومن خلال الشراكة الإقتصادية والديمقراطية وأشياء من هذا القبيل يمكن أن نشكل نوعاً من الكونفدرالية، التي يمكن أن تكون نسبياً أفضل من غالبية العالم العربي.

وهل ستؤدي هذه الكونفدرالية إلى دولة كنعانية؟

يهوشواع : أنت لست كنعانياً، وأنا لست كنعانياً. أنت عربي فلسطيني.

لا أتكلم عن العرق بل عمّا يحدث في التاريخ..

يهوشواع : ما هي الكنعانية. شيء غامض. بعض الأحجار كنعانية. لا أفهم معنى الكنعانية..

قلت في الزمن التوراتي إن التوراة لم تهيمن على حياة اليهود، كانوا يعيشون وسط شعوب أخرى وديانات أخرى. لم يكونوا يهود بالمعنى الحصري للكلمة، بل كانوا جزءاً من أعراق وثقافات مختلفة. يمكن أن يكون هذا تعريف الكنعانية..

يهوشواع : إذا قلت إنني أعيش مع عرب هنا في الدولة، فإنني أعيش في مجتمع تعددي متعدد الأجناس. نحن لا نتكلم عن العرق. نحن لسنا عرقاً وأنتم لستم عرقاً.. في إطار متعدد القوميات. نحن نعيش في إطار كهذا. أنتم هنا، وقربنا. في إسرائيل عرب، ولكن لكل دولة مُثل معينة. لديك هويتك. ولكن عندما تتكلم عن شيء كهذا أشعر بالخطر. أقول هنا تعود الفكرة الأصلية حول الدولة العلمانية التعددية في كل البلد. لا يمكن أبداً. أريد أن أكون هنا بهويتي، وأنت بهويتك، وإذا لم يحدث سنبتلعكم ونحولكم إلى قطع صغيرة [يتهدج صوته]. أفضل شيء كما في أوروبا، لكل بلد شخصيته وعملته ومؤسساته. بعد ذلك هناك تعاون، تعاون بين

الدول. السوق المشتركة والحدود المفتوحة. لذلك يجب أن تكون لدينا دولة. إذا لم تكن لدينا دولة لن تكون لديكم دولة، إذا أردتم أن تكون لديكم حدود يجب أن تكون لإسرائيل حدود.

لا توجد لدينا دولة وما تفعله اسرائيل الآن هو تدمير إمكانية وجود هذه الدولة.

يهوشواع : لا أعتقد ذلك. يدمرون إمكانية وجود دولة فلسطينية؟ توجد الآن فرصة مناسبة لتكون لكم دولة. هناك الآن نصف دولة وعلينا التحرك إلى الأمام. أنا أريد أن تكون هناك دولة فلسطينية حتى يكون لديّ حدود تخصني. أريد أن أنفصل عنكم كما تنفصل النرويج عن السويد.

هل تستطيع؟ [أدرك الآن أن كل شيء قد أصبح ساخناً]

يهوشواع : نعم. يمكن أن تزورني كما يأتي شخص من بريطانيا، وتمر عبر فحص الجوازات، وإذا دخلت إلى غزة يفحصون جوازي..

دعنا نفكر بطريقة أوسع قليلاً . النرويجي لم يولد في السويد، ثم انتقل الى النرويج بعدما أصبحت للبلدين حدود معينة. المشكلة هنا أكثر تعقيداً، فهي ليست بين بلدين يتنازعان على الحدود، بل هي صراع بين شعبين على الهوية القومية والأرض.

· يهوشواع : لا يوجد صراع على الهوية القومية، لكنه صراع على الأرض. هذه أرضي إسرائيل وهذه أرضك فلسطين. لا يوجد لديك مطالب في أرضي ولا يوجد لديّ مطالب في أرضك. لقد تنازلتم عن مطالبكم في قطرة والمجدل. يمكنك أن تتحدث عن فلسطين في روحك.. وأنا لا أريد التفكير في بيت لحم أو نابلس. هذه أرضك، هذه منطقتك، هذه سلطتك.

يقولون عادة إن من يملك المال هو الذي يقرّر، وللأسف، هنا، من يملك السلاح هو الذي يقرر. أريد العودة إلى الأدب: ما هي مشكلة أفراد عائلة ماني؟. اكتشفت ان العائلة تجتمع في صفتين هما زنا المحارم ورغبة الإنتحار وتدمير الذات.. أي نوع من المجاز هنا؟.

يهوشواع [في حالة تأمل ويتكلم بصوت منخفض]: مار ماني قصة عائلة تحمل هذا الاسم، وهي محاولة لكشف كيفية فعالية وعمل العقل الباطن من جيل الى جيل. ليس من الأب الى الابن فقط، بل ومن الجد إلى الحفيد أيضاً، وكيف يتكون العقل الباطن من عناصر تأتي من مكان سحيق في تاريخنا. كذلك هي محاولة لكشف منعطفات هامة في التاريخ اليهودي منذ عام ١٨٤٨ وحتى الآن. دائماً كانت هناك خيارات وكان أبناء ماني من كل جيل يأتون ويشيرون إلى خيار مختلف عمّا اتخذته الأغلبية، فهم لا يسيرون أيديولوجياً في الخط نفسه. لكل منهم مفهوم مختلف.. غب منعطف ٤٨ اقترح ماني النظر إلى العرب كيهود ودمجهم في الشعب اليهودي. وفي عام ١٨٩٣ كان ماني عبارة عن موسى يهودي يدعو اليهود إلى العودة من الدياسبورا ليكونوا هنا، ليس لأنه يريد أن يتحوّل العرب إلى يهود، فهو يرى أن عدد اليهود ١٤ مليوناً، وهنا حوالى ٨٠٠ ألف عربي، ويمكن دمجهم كأقلية كما يحدث الآن. في ١٩١٩ يقول ماني نريد التقسيم بينما يرفض أبوه التقسيم، لذلك يقترح خياراً لا يمثل رأي الأغلبية الصهيونية في ذلك الوقت.

ولماذا يحاولون الانتحار؟

يهوشواع : سبب نزعة الانتحار أن الشعب اليهودي يضع نفسه دائماً في صراع... لأنه خنثى.. هذه مشكلة.. هذا يعطيه التفرد لكنه يضفي عليه الوضع الاشكالي أيضاً. يجد نفسه طيلة الوقت في صراع مع محيطه كالخنثى ليس رجلاً وليس امرأة.. لا يعرف ما إذا كان هنا أو هناك... طيلة الوقت في صراع. في الأيام الهادئة يستمتع بوضع الخنثى.. هذا رائع!! كائن إنساني كامل يجمع في نفسه بين العنصرين الأنيما والأنيموس. لكنها مشكلة أيضاً. لا تعرف مع من تتعامل: هل أمامك شعب أم دين؟. هذا الغموض يجعل الشعب اليهودي إشكالياً، لذلك أحضرناه إلى هنا لتطبيعه، كي يصبح طبيعياً، كي يصبح شعباً، لتحويله من خنثى إلى شعب.

ممكن؟

يهوشواع : هذا هو الهدف الكبير للصهيونية: أن تجعل منهم شعباً بعدما ذبلوا تماماً ووصلوا إلى هذه الكارثة: فقدان جزء من شعبنا بسبب الدياسبورا. واجبنا العودة وواجبنا محاولة علاج أنفسنا.. تطبيع أنفسنا.. أعرف، ستقول لي: لماذا على حسابنا؟ كل الناس سيقولون ذلك. لكنني أقول لك: إذا ساعدتمونا.. ساعدونا على التحوّل إلى طبيعيين.. يمكنكم الاستفادة من هذه العملية.. صحيح فقدتم جزءاً من أرضكم.. ولكن يمكن أن تربحوا أشياء أخرى مقابل هذا الجزء.

كيف تساعدكم..؟

يهوشواع : صالحونا... أقيموا سلاماً معنا وأرغمونا على ايجاد حدود تخصنا وقومية.. هوية قومية. إذا كانت لديكم حدودكم ستكون لدينا حدودنا. وبهذه الطريقة نساعد أنفسنا على التحوّل إلى أمة. وإذا أصبحنا أمة طبّعنا أنفسنا كما كنا في زمن التوراة. المشكلة ليست حجم الأرض بل المبدأ. كنا على استعداد لتطبيع أنفسنا في منطقة أصغر من غزة.. هذه هي مهمتنا.. المشكلة أن هناك قوى تعتمل فينا ضد التطبيع. علينا محاربة العلاقة غير الطبيعية داخل أنفسنا. بهذا المعنى يمكن أن تستفيدوا منا بمساعدتنا كي نحلّ أحد أكبر المشاكل في العالم. أنتم تقدمون شيئاً للبشرية ليس فقط من أجل الشعب اليهودي، بل من أجل البشرية لأن المشكلة اليهودية مشكلة العالم.

ماذا سنستفيد؟

يهوشواع : الفائدة التي ستجنونها بعد أن تكون لكم دولة ويتحقق الفصل بيننا ستكون موهبتنا، نجاحنا الاقتصادي، تطورنا العلمي. كل هذه القوى والقوة التي نملكها في الدياسبورا. يمكنكم وصل أنفسكم بنا. يمكنكم الاستفادة. تقولون لنا حسناً أعطيناكم أرضاً، ولكن أعطونا أجهزة كومبيوتر، بضائع، أعطونا تطوّراً، نريد الاستفادة من تطوّركم.

نستطيع عمل ذلك كله بأنفسنا.

يهوشواع : تستطيعون. ولكن لماذا لا تقبلون مساعدتنا. بعد الحرب العالمية الثانية.. في أوروبا.. تلقت أوروبا أموالاً طائلة من أميركا.. لم يقولوا نريد أن نساعد أنفسنا.. خطة مارشال.. لماذا لا تستفيدون من إسرائيل في سياق خطة دولية تجعل لكم بدل الأرض التي فقدتموها.. تقيم المصانع والكومبيوترات.. انتاج وتطوّر.. الزراعة. لقد فعلتم شيئاً من هذا القبيل، تعلمتم منّا. لماذا لا تواصلون على الفور.. سيرتفع مستواكم والمساواة بيننا ستصبح تعاونية أكثر.

ربما لا نريدها. هذا يقودنا إلى شيء آخر.. أشعر أن الإسرائيلي خائف من التحوّل إلى الحالة الطبيعية.

يهوشواع : اليهودي.. اليهودي خائف من التطبيع.

لذلك حالة الحرب مألوفة لديه ومبرّرة. يقول: العالم يكرهنا. لدينا الآن دولة. باراك قال إن اسرائيل فيلاً مكيّفة الهواء وسط غابة الشرق الأوسط. هذا يعني خلق غيتو جديد في الشرق الأوسط، غيتو مكيّف الهواء، يحيط به أناس بدائيون وتحرسه أسلحة نووية. لذلك يخافون من الحالة السوية.

يهوشواع : ليسوا معتادين على الحياة الطبيعية. عاش اليهود كل حياتهم في صراع. الصراع موروث في دمنا لا نعرف وضعاً آخر سوى الصراع. هذا سبّب صعوبة التوصل الى نوع من السلام بالنسبة لنا. ولكن، من ناحية أخرى، جئنا من تاريخ كارثي، لذلك نريد السلام.. نريد الدولة.. نريد الحالة الطبيعية لأن الناس يشعرون بالتعب بعد كل ما حدث في هذا القرن. وحقيقة استمرار الحرب ربما تؤدي الى القنبلة النووية.. لذلك بدأ الناس يفهمون.

نأتي الآن إلى وضع مثالي.. آمل أن يكون مثالياً. فلنقل هناك سلام.. سلام شامل.. كثير من التجارة في الشرق الأوسط بين إسرائيل والفلسطينيين والأردنيين والسعوديين.. فهل سيقبل الإسرائيليون رؤية رجال الأعمال

السعوديين في ديزنغوف سنتر أو شارع ديزنغوف.. سيمتلىء المكان بهم وبرجال الأعمال العرب، ويشترون عقارات كما يفعلون في لندن.. في كل مكان يمكن للإنسان العيش والبيع والشراء.. هل تقبل ذلك كي تكون طبيعياً؟

يهوشواع : تبيع وتشتري.. سيبيع الاسرائيليون كل شيء. إذا كانوا يربحون المال [يبدو انه لم ينتبه لكلمة عقارات لذلك أكرّر مرة أخرى].

عقارات.. أعطيك حق شراء أرض في غزة فأعطني حق شراء أرض أو شقة في حيفا.

يهوشواع : لا أريد.. أقول لك: الأرض هوية.. ولا أريد إحضار رجال أعمالي وشراء أراض في غزة.

لو كان السلام شاملاً سأعطيك.

يهوشواع : ليس من الصواب أن تفعل ذلك. أعتقد أن العرب الذين باعوا شققاً لليهود في البلدة القديمة بعد حرب الأيام الستة كانوا مخطئين.

لم يبع أحد.

يهوشواع : المشكلة.. عندما تتحدث عن السعوديين في بريطانيا.. بريطانيا بعيدة يمكن أن يفعلوا أي شيء.. هناك ٥٠ مليون بريطاني، ولكن في بلد كهذا، بلد صغير.. ونحن نخرج من صراع على الأرض.. سأقول خلال مائة عام قادمة الأرض ليست للبيع.. فقد يصبح [المشتري] مواطناً. سيسمح له أن يأتي بتصريح لمدة شهر.

لماذا لا يصبح مواطناً؟

يهوشواع : لا أريد.

أعطيك حق أن تصبح مواطناً في العراق.

يهوشواع : لا أريد.. هل تستطيع أن تصبح سويسرياً الآن.. لا يمكن.

إذا عشت أربع أو خمس سنوات؟.

يهوشواع : ينبغي أن يكون لديك الكثير من المال وتقضي ليس سبع سنوات بل عشر سنوات.. لا أريد مواطنين. لديك وطنك. عندما تسألني أسئلة كهذه أعرف ما يكمن خلفها.. قلبك.. أنتم ١٥٠ مليون عربي ونحن أربعة ملايين ونصف المليون.. تقول: حسناً، سلام.. ثم اشتري شقة هنا. لا أريد. لا أنت ولا الفرنسي. لن أسمح للفرنسي أن يصبح مواطناً هنا..

أنت تتوقع مؤامرة خلف كل كلمة تقال..؟

يهوشواع : أظن ذلك.

يبدو أن التراشق في نصف الساعة الأخيرة قد استنفد قوانا. يقول يهوشواع إنه على استعداد لمنح الفلسطينيين في إسرائيل كل الحقوق المتساوية، بما فيها قوانين الملكية. ويؤكد أن التقسيم قد تم، مَن هُنا (يعني اسرائيل) هنا ومَن هُناك أي في المناطق الفلسطينية لا يحق له المطالبة بشيء هنا. ويرمقني بنظرة تحمل من العتب أكثر مما تحمل من اللوم قائلاً بأنه يعرف ما يكمن خلف أسئلتي: ذلك التفكير الخفي الشرير. وأغادر بيته ولدي الدليل الإضافي على الفرق الدائم بين خطابه السجالي في السياسة، وحفره المؤلم في العقل الباطن لليهودي، أي في نفسه. هنا سنعثر على شفرات كثيرة لن نزعم القدرة على تفكيكها بصورة ناجحة دائماً، لكن اكتشافنا لها يحرّض على وضعها نصب أعيننا.

دراسة

يتسحاق لاؤور
اللسان المقطوع

اللد نموذجاً

في البدء كانت الأعمال والوثائق ومحاولة منع نشر الوثائق (خطة الطرد الكبير، خطة د، مثلاً). بعد ذلك قامت الدولة وكانت للدولة قصة. والقصة ليس بمقدورها أن تنطوي على الصمت. وعليه نشأ فصام ما: من جهة، هناك استخفاف عميق، بالأخص في تخوم «أرض اسرائيل العاملة»، بالكلام حدّ تسمية كل من ينبش في «الشيء» ثرثاراً أو متفلصفاً. ومن الجهة الأخرى هناك تثمين كبير للنفس الجميلة.

في أوج الطرد الكبير، في صيف ١٩٤٨، يلتزم بن غوريون الصمت في كلامه عما لحق بالعرب. وإذا لم يلتزم الصمت فإنه يكذب. وإذا لم يكذب فإنه يكابد. ما الذي يجعله يكابد؟ النهب. والحديث عن النهب يبنيه من خلال أكثر التعابير حدة حيال المقاتلين، تعابير كانت تؤدي حتى يومنا هذا إلى إقالة موظفين أو صحافيين، أو إلى شجب جماهيري عام. غير أن جوهر جمال النفس يبقى دائماً من نصيب «الكاتب في مجتمعنا». فقد تعاون الأدب مع حب الصمت لا شعراً وإنما، على العكس، ثرثرة حول جمال الصمت. وشخصية يئير غونين في رواية «ميخائيل خاصتي» (لعاموس عوز) هي أيضاً بمثابة تفهم للبلطجي العنيف. غير أن ذلك كان تصحيفاً لتثمين الصمت في عمق الهيمنة الأدبية والسياسية لمصطلحات نسعى إلى تفحص بداياتها «الغامضة»، إذ أنه عندما تمت كتابة هذه الرواية كان من الواجب «التفسير» وليس «البناء» فقط.

هذا ما سجله بن غوريون في يومياته ثلاثة أيام بُعَيد الطرد، جريمة الحرب التي أمر بارتكابها بإيماءة من يده (ثلاثة أيام بعد المذبحة)، في ١٥ تموز ١٩٤٨، يوم الخميس:

الجيش العربي يتألق بينما يتحرك، في الطريق من اللّد إلى الرملة، حوالى ٣٠.٠٠٠ لاجىء نفوسهم مليئة بالمرارة على هذا الجيش. وهم يطالبون بالخبز. يجب نقلهم عبر الأردن.

[دافيد بن غوريون: يوميات الحرب، ١٩٨٢، المجلد الثاني، إصدار: وزارة الأمن، ص٥٨٩].

فصل من كتاب بالعنوان نفسه للشاعر والمسرحي والناقد الاسرائيلي يتسحاق لاؤور صدر في ١٩٩٥. ومادة هذا الفصل موسعة عن مقالة «اللسان المشقوق»، التي سبق أن نشرها صاحبها في الملحق الأدبي لصحيفة «هآرتس» في ١٩ أيلول ١٩٩٤. وتنشر «الكرمل» هذا الفصل بإذنٍ خاصٍ من المؤلف.

لكن ليس الجيش العربي هو الذي نفّذ الطرد إنما رابين (الشخص نفسه الذي يستصعب مصافحة عرفات «بعد كل ما فعله بنا»).

وقد تم طرد جميع سكان اللّد، مشياً وفي الحافلات، في أواسط صيف قائظ (١٢-١٣ تموز ١٩٤٨). والقطعة أدناه أملاها رابين على الصحافي الذي ألّف له كتاب «سجلُّ خدمَة». وتم شطب القطعة فيما بعد، من طرف اللجنة الوزارية المسؤولة عن الرقابة على كتب المسؤولين. انتبهوا جيداً لتعبير «مشكلة مزعجة لم نستطع الاعتماد في حلها على أية تجربة سابقة»:

فيما كانت المعارك محتدمة تحيّرنا في مشكلة مزعجة لم نستطع الإعتماد في حلها على أية تجربة سابقة، وهي: مصير الجماهير المدنية. حوالى (٥٠) ألف نسمة في الرملة واللّد. ولم يكن لدى بن غوريون أيضاً جواب، وخلال البحث في قيادة العملية التزم جانب الصمت، جرياً على عادته في مثل هذه الوضعيات. واضح أنه يُحظر علينا أن نبقي خلف ظهورنا جماهير اللّد المعادية والمسلحة، وبذلك نهدد بالخطر محور تزويد كتيبة «يفتاح» التي تتقدم شرقاً. خرجنا سوية مع بن غوريون. وكرر ألون السؤال: «ماذا نفعل بالسكان؟». عندها أشار بن غوريون بحركة من يده كان تعني الطرد.[1]

في هامش تلك الصفحة من «يوميات الحرب» لبن غوريون، بعد أن ذكر بجفاء ساخر فظ أن «الجيش العربي يتألق بينما يتحرك، في الطريق من اللّد إلى الرملة، حوالى ٣٠٠٠٠ لاجىء»، خفَّ المحررون إلى إنقاذ الجمهور من هذه السخرية بتأخير كبير عن موعد كتابة اليوميات، فذكروا بوصفهم رجال علم:

بعد الانتفاضة التي اندلعت في اللّد في ظهيرة الثاني عشر من تموز، غادر معظم سكان اللّد والرملة في ١٣-١٤ منه. في الرملة بدأ السكان يغادرون منذ ١١ تموز، وفي اللّد في ١٢ منه. [بن غوريون، مصدر سابق، ملاحظة في الهامش].

التاريخ يكتبه المنتصرون. ولهذا تُلقى التهمة على كاهل الضحايا. مع ذلك فإن بن غوريون لم يقل شيئاً عن وقوع تمرد في اللّد أو في الرملة، ولا في يومياته أيضاً. بدل ذلك كتب في الصفحة نفسها في اليوميات ما يلي:

ثار السؤال المرير حول أعمال سلب واغتصاب في المدن المحتلة. تسفي إيلون تكلم أمس مع يتسحاق رابين. وهو كان أعطى الأمر لكتيبة البلماح [كتيبة مولا؟ «يفتاح»] - كتيبة [موشيه] كالمان [الكتيبة الثالثة] بمغادرة المدينة منذ أمس الأول. ومن غير الواضح ما إذا غادروا، لكن جنوداً من جميع الكتائب سلبوا ونهبوا. مرشد في الكتيبة ٥ [للبلماح] طلب منهم (رجال الكشروت!) أن يذهبوا إلى الرملة لينهبوا. [بن غوريون، مصدر سابق].

وإلى ذلك أضاف بن غوريون في يومياته ما اقترحه واحد من رجالاته:

يوسف يزراعيلي: يجب إعطاء أوامر للوفد الذاهب الى أميركا [وفد يوسف يعقوبزون] بعدم الإدلاء بمقابلات للصحف.

هذه هي فريضة الصمت. بعد ذلك تأتي الثرثرة. وإليكم كيف وصف المذبحة في اللّد إلحنان أورن، في رسالة الدكتوراه التي تقدم بها في ١٩٧٢ عميقاً داخل حصن مؤرخي الدولة. هكذا أيضاً ظهرت أطروحة دكتور. وفي نهاية هذا الوصف جرى اقتباس «قصيدة احتجاج» لألترمان بطبيعة الحال:

الجو المشحون بالتوتر أفرغ مثل «رعد في يومٍ صافٍ» - طلقات مدفع عن قرب، زمجرة محركات - وإذا بمدرعات الجيش العربي في اللّد! جابت المدرعات الشوارع وأطلقت نيرانها في جميع الاتجاهات. [...] خلال

مواجهات في الشوارع استمرت ٣٠ دقيقة، قتل إثنان وجرح إثنا عشر من أفراد «يفتاح». [...] نيران المدرعات أشعلت فتيلاً في عرب اللّد وانفجرت انتفاضة. وبينما كانت المدرعات (الأردنية) تعبر الشوارع، بدأ العرب عمليات قنص من الشبابيك ومن خلف الأبواب، وبدأوا حتى باقتحام الشوارع وسلاحهم في أيديهم، رغم حظر التجول. أعطي أمر بإطلاق النار على كل من يشاهد في الشوارع. [...] النيران تم إخمادها بالنيران التي أطلقت من الهرج والمرج وإليه. وألقيت قنابل من داخل المسجد وتم تشغيل مدفع بيَات ضد الذين ألقوا القنابل. استمرت التمشيطات في الشوارع وأصيب المئات بجراح. وبموجب تقرير «يفتاح» سقط في ذلك اليوم ٢٥٠ عربياً في اللّد. وعارف العارف [مؤرخ فلسطيني] يتحدث عن ٤٠٠ شهيد مجهولين. ويقرر أن ١٧٦ شهيداً من بينهم قتلوا في المسجد. الأمر المؤكد أنه في منطقة المساجد والكنيسة، في وسط المدينة، جرى أيضاً تركيز مقاتلين جرِّدوا من سلاحهم. وعندما ألقيت قنابل في هذا المحيط ، وحاول قسم من الأسرى الهرب واقتحام الفوضى - أطلقت النيران باتجاههم وتم إلحاق خسائر فادحة بغير المسلّحين أيضاً. [إلحنان أورن: عملية داني، ١٩٧٢، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، جامعة تل أبيب. ص ١٦٩].

هذا هو الوصف الأكثر تفصيلاً من بين جميع الصياغات التي جرى سردها حول أحداث اللّد. وفيه تم تركيز كل شيء، كل قواعد القصة: حول المحتلين المحاصرين في المدينة التي احتلوها، حول التمرد، حول الخطر وحول انعدام الخيار. نصادف هنا - في سبيل نيل شهادة دكتور - إستعمالاً حاذقاً لكل ثروة التصاوير والبلاغة التي تطلبها الدولة [السيِّد] من مراسليها / كتابها / كتبتها. ورغم ذلك نصادف حتى بين كتّاب هذه الصياغة مَن آثر أن يكشف أكثر قليلاً. فقبل كتابة أطروحة الدكتوراه هذه كتب يروحام كوهين، المساعد الأيمن لرابين مذكراته، وإلى جانب الصياغة الرسمية تكلّف ذكر ما يلي:

«كان ذلك مشهداً مروعاً يصمُّ الآذان. النساء ولولن بأعلى الأصوات، والمسنون تلوا آيات من الصلاة كما لو أنهم شاهدوا الموت بأم عينهم». [يروحام كوهين: في رائعة النهار وفي حلكة الظلام، ١٩٦٩، منشورات عميكام، ص١٦٠].

هذا هو الجانب الذي يهمني هنا بالانتقال السريع من قصة التاريخ إلى تاريخ القصة: في المكان الذي يمكن فيه مواجهة التصاوير الموجودة أصلاً - وهي دائماً موجودة أصلاً - كيف بالامكان مواجهتها؟ كيف يواجهها الكتاب / الشعراء؟ كيف يواجهها المؤرخون؟ كيف يواجهها الصحافيون؟ كيف تواجهها الأحزاب السياسية؟ بكلمات أخرى فإن المكان الذي نخطو فيه، من الآن فصاعداً، ليس ذلك المكان الذي يدور فيه نقاش بين «الموضوعية» وبين «الذاتية». والأمر الوحيد الذي يهمنا هنا هو الطريق التي تحوّلت فيها الذاتية الاسرائيلية - أي: خطاب السلطة، الهيمنة - إلى مسألة «موضوعية». كيف تحوّلت الصياغة الذاهبة إلى أنه «هكذا ينبغي تذكر الأشياء» إلى «هكذا أنا أتذكر الأشياء» وحتى إلى «هكذا كانت الأشياء. الجميع حكى. أنا إذن أتذكر». وفي الخلفية يتعيّن، بالذات لهذا السبب، أن يدوي التراجع عن اقتحام الحداثة في النثر الاسرائيلي صوب الواقعية المتأخرة، التي تتعاطى مع الأساطير القديمة (الحركة التي اتخذتها قصص «بلاد ابن آوى» بسرعة نحو «ميخائيل خاصتي» ومن هناك حتى «استراحة صحيحة». وقصص «موت الختيار» و«إزاء الغابات» سرعان ما تحوّلت إلى رواية بيوغرافية / قومية مثل «السيد ماني»). الجواب منوط، بالتأكيد، بالعديد العديد من المسائل المتشابكة. ونحن، كما ذكرت، نسعى للاستفراد بمسألة واحدة فقط هي: كيف اشترك كتّاب اسرائيليون في جعل الذاتية

موضوعية؟ وتلك هي حركة الواقعية المتأخرة، الركيكة. الحركة العكسية لحركة الحداثة: ليس «ماذا كانت القصة؟» (سؤال الواقعية) وإنما «كيف يمكن سردها؟». والتكعيبية هي التصور.

التبعية «الاسرائيلية» لـ «الأشياء كما كانت عليه» هي تبعية النخبة للعالم الذي تديره. اسرائيل هي مجتمع تم إنتاجه من طرف نخبته. ولهذا فإن قوة الدولة في خلق الذاكرة القومية عظيمة للغاية. وتبعاً لذلك كان من الصعوبة بمكان إدارة سجلات ذكرى خصوصية في ميادين الوسط «الشعبي»، مثل ميدان الأدب. ويمكن، بنفس الصورة، أيضاً، فحص مسألة ظهور الهولوكوست في الثقافة. ويمكن أن نرفق أيضاً بالبحث الثقافي حول النخبة، التي أنتجت مجتمعاً / دولة (ولا تنفك تنتج يومياً وعى رعاياها)، الشعبية الكبيرة التي ترفض الإضمحلال للفلسفة الوضعية في كليات الآداب والعلوم الإجتماعية. وإليها يمكن أن نضيف الإجماع الضيّق جداً للصحافة الاسرائيلية في كل ما يتعلق بانتقاد مؤسسات الدولة [٢]، والرقابة الذاتية للمسرح وضحالة السينما الاسرائيلية، في كل ما يتعلق بتوصيف التوترات المسماة «مجتمعاً». وكما ذكرنا فإن البحث حول هيمنة الدولة وحول التعاون الحماسي للكتاب في بناء «الوعي الذاتي للمجتمع» ينبغي رؤيته، في التحصيل الأخير، باعتباره أيضاً بحثاً حول التراجع عن حداثة النثر الاسرائيلي صوب الواقعية.

نعود إلى «قصة اللّد» بقلم إلحنان أورن. هذا المؤرخ الموجّه لم يتشكك بحقيقة واحدة من الحقائق التي وضعت تحت تصرفه. أبعد من ذلك لا منفعة ترجى من التفتيش، في توصيف أورن. عن العلاقة بين المذبحة وبين الطرد، أو عن العلاقة بين نية الطرد وبين المذبحة. كل هذه الأشياء يحاذر ذكرها. الطرد لم يكن. وعشرات حملات الترانسفير يحظر ذكرها حتى في تقرير علني واحد، ذلك أنه لم تكن ثمة علاقة بين هذا وذاك. فأية علاقة بين هذا وذاك من شأنها أن تؤدي إلى انهيار «قصة» الدولة، القصة التي كانت فيها البلاد خالية، ومن ثمّ ظهرت فيها «مشكلة مزعجة» وفيما بعد «غادرت» المشكلة. وللقصة التاريخية، كما للقصة «الواقعية»، ثمة تاريخ / تسلسل : سبب ونتيجة. ولكوننا نجول ببصرنا صوب الحداثة من طرفها القصي بالتزامن مع اضمحلالها مع نهاية القرن – حسبما يقولون – فإنه بمقدورنا فقط إضافة أن قصة الدولة، لا تستطيع السماح لنفسها بالقراءة المزدوجة التي تتطلبها القصة الحداثية. ولهذا فإن العلاقة بين المذبحة وبين الطرد لا يمكن إخضاعها للفحص، حتى باعتبارها افتراضاً، إلا إذا كانت هذه العلاقة تخدم الدولة، أي تابعة لما هو «مفهوم ضمناً». وثمة، أيضاً، قراءة مزدوجة مغايرة خارج القصة، هي تلك التي تشمل صياغة رسمية وإيماءة بالعين أنه «بيننا وبين أنفسنا»: الجماعة من كتيبة ٩. أو ٨٩٠، أو عصابات أخرى.

ما يهم هذا المقال هو، بعد كل شيء، وجه واحد أو وجهان من مصطلح الهيمنة. ومترافقاً معه أيضاً الواقعية في الأدب العبري، التابعة من ألفها إلى يائها لهذه الهيمنة والتي تشكل جزءاً منها وتتغذى ، بفضلها، مما هو «متفق عليه عند جميعنا». مذبحة اللّد هي فقط «نموذج» ويمكن التحدث، بالمقدار نفسه أيضاً، عن طرد الرملة أو عن مذبحة الدوايمة أو الصفصاف أو بلد الشيخ أو أماكن أخرى، مشبعة بالدم جرى تغييبها من الحكاية (ناراتيف) بفضل جهد النسيان (على خلفية دير ياسين، التي ذكرت جهد الذاكرة القومية سعى إلى تصريف ما حصل برمته عن وعي كامل نحو ذلك «الشيء» الذي مرده أولئك الذين لم يكونوا «من بين ظهرانينا»، أي الإتسل والليحي. ولقد كان بن غوريون فناناً بارعاً في برمجة الذاكرة القومية وفي تخطيطها.

الذاكرة والنسيان هما جزء من الهيمنة ومن بناء القومية. ولقد أوجد أيديولوجيو دولة القومية ذاكرة الموتى،

الذين يحمل رسالتهم ويواصل دربهم المقاتلون الأحياء، أي الأيديولوجيون. والنسيان أيضاً مرتبط ببناء القومية. والأيديولوجيون القوميون، مثل اللغوي الفرنسي إرنست رينان، جعلوا هذا النسيان حتى مطلباً أيديولوجياً. وفعلاً فإن بن غوريون عرف بالضبط ما الذي يرغب بأن يتم تذكره، وما الذي يرغب بأن يتم نسيانه. وبناء الأمة الاسرائيلية تضمن وفرة من الأشياء التي «كان ينبغي نسيانها» (اليبديش والذي ارتكبوه بحق الشرقيين عندما جلبوا إلى هنا والطرد) ووفرة من الأشياء التي «كان ينبغي تذكرها»: بدءاً من «الشعب المختار» والآباء والهيكل الثاني وباركوخبا، وانتهاء بتمرد غيتو وارسو باعتباره مندوباً - تمثيلياً لذكرى الهولوكوست.

ما يهمنا هنا هو تبلور الهيمنة بمساعدة الانتلجنتسيا والأزمة السياسية حولها. وإن إحدى نقاط التحول الهامة هي نقطة التحول لدى «المؤرخين الجدد». ومن هؤلاء بيني موريس الذي نشر في ١٩٨٧، توصيفة لمذبحة اللّد وطرد سكانها. وقد أورد، بشكل عام، حقائق، وأحياناً تبريرات اعتذارية كذلك. والذي غضب عليه في الجانب الاسرائيلي، فقد فعل ذلك على الرغم من التبريرات الاعتذارية. وقامت ضجة. وها هو ذا توصيف مذبحة اللّد بحذر شديد مع أوصاف حسية تفسيرية. إن بيني موريس مؤمن عظيم بالحقائق، وفقط بها، ورغم ذلك فإنه يصرّ على أن يضيف هنا وهناك الميادين الحكائية لمجمل الحقائق كذلك. وها هي قراءته منذ ١٩٨٧ (بعد حرب لبنان) لنفس القطعة التي وصفها أورن في ١٩٧٢ (ما بين حرب ١٩٦٧ وحرب ١٩٧٣):

الهدوء الذي ساد في اللّد تعكر في (١٢) تموز الساعة ١١:٣٠ عندما دخلت مدرعتان أو ثلاث للجيش العربي إلى المدينة، إما بسبب فقدان الطريق أو لأغراض الدورية. وخلال تبادل إطلاق النار، الذي اندلع واستمر نصف ساعة، قتل على ما يبدو إثنان من جنود الكتيبة الثالثة وجرح إثنا عشر. وانسحبت المدرعات، غير أن ضوضاء المعركة القصيرة حركت أفراداً من سكان اللّد لقنص الجنود الاسرائيليين في المدينة. ويظهر أنهم اعتقدوا بأن الجيش العربي يشن هجوماً مضاداً فهبوا لمساعدته. وكانت هذه مفاجأة غير سارة للجنود الاسرائيليين الـ (٥٠٠) المتواجدين في المدينة والمنتشرين في جيوب شبه معزولة في وسط عشرات الآلاف من السكان المعادين، الذين من بينهم مسلحون كذلك. شعر هؤلاء بأنهم مهددون بالخطر وعرضة للمس. وأثار هذا الهجوم حنقهم أضعافاً مضاعفة لكونهم اعتقدوا بأن المدينة استسلمت. وعلى الفور أمر قائد الكتيبة الثالثة، موشيه كالمان، جنوده بقمع عمليات القنص - التي وصفت، فيما بعد، من طرف المؤرخين وكتّاب الوقائع الرسمية الاسرائيلية بأنها «تمرد» - بكل ما أوتوا من قوة. الجنود تلقوا أوامر بأن «يطلقوا النيران على كل هدف واضح» أو، بموازاة ذلك، بأن «يطلقوا النيران على كل من يشاهد في الشوارع». وبعض سكان المدينة، الذين كانوا محصورين ومحاصرين في بيوتهم بسبب حظر التجول، أصابهم الهلع ربما لاعتقادهم بأنه يجري ارتكاب مذبحة كبرى. ولهذا اندفعوا إلى الشوارع وهناك تم حصدهم بنيران الجنود. وكان هناك أيضاً بعض الجنود، الذين أطلقوا النيران وألقوا قنابل يدوية داخل بيوت اشتبهوا بأن القناصين عملوا منها. في هذه الفوضى العامة قتل وجرح عشرات الموقوفين في المعتقلات التي بجوار المسجد والكنيسة في وسط المدينة والذين كانوا عزلاً. ويجوز أن قسماً من هؤلاء الموقوفين حاول الهرب، خوفاً من المذبحة أيضاً. [بيني موريس: ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين ١٩٤٧ - ١٩٤٩. ١٩٩١، منشورات عام عوفيد، ص ٢٧٥ - ٢٧٦].

لم يكلّف أحد نفسه عناء مناقضة توصيف موريس. والذي فعل ذلك يفعله حول الحقائق. والأخطر من ذلك أنه بالضبط مثلما لا يطلب من أي قاضٍ أن يفسر كم شخصاً وكم سنة حرية زجّ في غيابة السجن بمساعدة اعترافات

انتزعت بالتعذيب، بعد أن خرج الإعتراف إلى الملأ - بأن جهاز الأمن العام (الشباك) يمارس التعذيب - هكذا أيضاً، فإن أي شخص من أولئك الذين نشروا حقائق مغايرة عن المذبحة والطرد - (المؤرخون الموجهون) - لم يطلب إليه البتة أن يفسر من أين استقى العناصر المختلفة للقصة والتي شيّد بواسطتها قصة أسميت «محتلون محاصرون». إن ذلك هو وحدة أسلوب إضافية في الكونسيرت الاسرائيلي: الصمت، الثرثرة وما يقولون إنه «ليس للنشر» في الغرف المغلقة - «ثمة أشياء الصمت جميل حيالها». وما من رقعة في البلاد تتحكم فيها صيرورة الطغمة، كما تتحكم داخل الأوساط الواسعة جداً لرجال الجيش وأذرعة الأمن. وهذا أيضاً أصبح جزءاً من المعرفة التاريخية الغامضة والعجيبة، أشبه بناموس شفاهي.

«لم تكتشف شيئاً جديداً»، يقول هؤلاء لمن كشف فجأة عن المجزرة الآثمة في الدوايمة مثلاً. «إن الجميع كانوا يعرفون أن جنود م.د فعلوا ذلك»، فقط أنت لم تعرف. إذن «الجميع عرفوا» لكن «ثمة أشياء الصمت جميل حيالها» الخ.. (ومن أين اكتشفت يوئيلا هار- شفي الجثث المدفونة في البئر المسدودة في مستوطنة أماتسيا؟[٣] من اللسان المشقوق للاجئين فيما وراء الخط الأخضر الذين يرون حقولهم، والذين لم يكن بمقدورهم مواراة أمواتهم بمن فيهم الأطفال الرضع الذين ذبحوا هناك).

«كل واحد يعرف» أنه كانت هنا قرية لكن «ما من أحد يعرف» أنه من بين (٦٠٠) قرية تم تدمير (٤٠٠). المعرفة ليست قائمة. إنها مرتبطة بذكريات شخصية داستها الذاكرة العامة. وحتى إذا كان «في مقدور كل واحد أن يعرف» فإن ترجمة هذه المعرفة تصبح معارضة شديدة في تحديها لـ «حقنا في الجلوس هنا»، أي لما هو غير تابع للقصة، لأن القصة لا تستطيع التنازل عن موضوع القص، وموضوع القص هو «وجودنا» لا أكثر ولا أقل. البقية هم «حاضرون غائبون»، معدومو اللسان ولديهم بالطبع، وكيف لا؟، «كراهية شديدة في العيون» والخوف من الاستحواذ والخوف من رُهاب الأجانب. عالمنا اللغوي (العلني) لا يشمل هذه المعرفة - المعلومات. وهذه المعلومات تخفي أصلها ومصدرها. الراوي / السارد غير ظاهر، إنه مستتر، مصرّ على أن يكون «حقيقة عامة» وليس «واحدة من الحقائق». والواقعية مطلوبة أيضاً من تلميذ الأدب والتاريخ الذي ينشد أن يكون أديباً ويكتب حول «مجتمعنا».

إن ماهية قصة الدولة كامنة في الوعي الواحد، الجماعي. ومثل قصة واقعية جيدة ثمة دائماً اتفاق على الـ «عوامل». ولهذا هناك أيضاً «إتفاق» على دوافع («المعقولة» وتلك غير المعقولة)، وكذلك بالطبع على أصناف مختلفة من حجب الثقة والتشهير. والقصة «الحقيقية»، الواقعية، كأنما هي مفتقرة إلى المجازات، إلا إذا كانت هي نفسها - يا للويل! - مجازاً. مثلاً: نحن المحاصرون. فإنه مهما تكن الوضعية، نحن المحاصرون وأيضاً القلائل ضد الكثيرين.

على هذا الأساس فإن من اعتقد بأن كتاب موريس سيحدث «انقلاباً» في طريقة تفكير الإسرائيليين، لم يتفهم مبلغ التحصن الذي اجترحه الناراتيف (الخطاب السردي) الحاكم على الأقل منذ الصمت البن غوريوني والثرثرة الألترمانية والهمسات بشأن «ما هو معروف بيننا وبين أنفسنا». ولولا تمترس هذا الناراتيف لما كان من الممكن لهذا الكتاب أن يرى النور باللغة العبرية أيضاً. وربما تكون اللامبالاة هي الإسم الأسهل لـ «المفهوم ضمناً» الصهيوني. و«المفهوم ضمناً» هو التحدي الماثل أمام الأيديولوجية. (كل أيديولوجية تستهل نفسها بعبارة «في البدء» وتنتهي بافتراض راهني حول مستقبل «إلى الأبد»: مثلاً «في البدء كنا مطاردين» وأيضاً «في البدء

وعدنا بالأرض» ولهذا «إلى الأبد سنظل صادقين»). يمكن أن تتغير التفاصيل، أما القصة فلا. وليست اللامبالاة، إنما ثمة عدم اهتمام بكل ما يتعلق «بما حدث فعلاً وحقيقة».

اللامبالاة «ما بعد الحداثية» سوية مع القضايا السمان ومع جهود مواصلة الفانتازيا حيال الماضي («ميراث البلماح» وسائر المنظمات الممولة جيداً) - كل ذلك يجعل النقاش الساخن مع المؤرخين الجدد مثيراً للهزء والسخرية. وفي الأحوال جميعاً فإن التناقضات السياسية، بين «يمين» وبين «يسار» (تناقضات ثانوية)، لا ينبغي لها أن تضيّع الجوهر وهو أن الهيمنة السياسية في دولة إسرائيل مدججة منذ مدة طويلة بـ «المفهوم ضمناً»، وعلى هذه الخلفية أيضاً يتعين قراءة الهامشية المفروضة على النقاش مع المؤرخين الجدد.

قصيدة ألترمان «حول هذه» [نتان ألترمان: العمود السابع، ١٩٥٤، المجلد الثاني، منشورات دفار، ص ٢٤]، التي كتبت في أعقاب مذبحة اللّد، تبدأ بهذه الفقرة من خلال مجاز مرسل - مروّع أكثر من توصيف «وثائقي»:

عَبَر المدينة المحتلة، فوق سيارة جيب،
فتى شجاع ومسلح... فتى ضرغام.
وفي الشارع المقموع
شيخ وامرأة
انضغطا أمامه نحو الجدار.

والفتى تبسم بأسنان حليب:
«أجرّب الرشّاش»... وجرّب.
ما إن غطى الشيخ وجهه بيديه...
حتى كسا دمه الحائط.

هاكم توصيفاً أقل قسوة رغم أنه لا يستعمل المجاز المرسل مثل ألترمان (وكأن الجريمة ارتكبت هناك بجريرة فتى جلف واحد). هاكم توصيفاً يلتزم بتفاصيل نبتت على ما يبدو المذبحة منها:

مدرعات وجيبات «الختيار» (بن غوريون - المترجم)، بقيادة موشيه د.، اندفعت إلى الداخل. رأينا عن بعد مسيرة الجيبات. مثل الريح العاصفة انطلقت مسرعة وأطلقت نيراناً قاتلة في جميع الاتجاهات. صليات الطلقات النارية ارتطمت بالفضاء، واقتحمت بشكل عاصف اللّد العربية، ولم تكن هناك قوة تقف أمامها. وهكذا وصلت حتى مشارف الرملة. هنا أعدّ لهم العدو استقبالاً «ساخناً» من بناية الشرطة، فأصيب البعض وعادت القافلة على عقبيها. ومرة أخرى طارت مسرعة وعبرت مع جرحاها إلى اللّد ثم عادت إلى بن شيمن، المكان الذي خرجت منه. في هذه الحملة الجنونية ضربت القافلة بصورة غريبة ومباغتة المدينة على سكانها العرب. لكن ذلك لم يكن احتلالاً فعلياً بعد. وفي هذه الأثناء كان جيش المشاة قد بدأ تحركه وبلغ مداخل المدينة. [شمريا غوتمان (آفي يفتاح): اللّد صوب النزوح، ١٩٤٨، ص ٤٥٣].

هنا يثور سؤال من النقد الأدبي: ما هو الأشد قسوة - ميلودراما ألترمان أم ملحمة شمريا غوتمان؟ ميلودراما ألترمان بالتأكيد. قصيدة ألترمان هي قصيدة احتجاج. وهو لم يكتب قصائد كهذه في شعره غير الدعائي. على

العكس فإنه كتب «قالت حربة المحاصرين»، بينما الدم الذي يتألم في القصيدة هو، بعد كل شيء، دم يهودي، والدم الذي على الحربة هو دم الانتقام. غير أنه هنا، في «حول هذه»، يكتب قصيدة احتجاج ضد الأعمال الانتقامية. ولأنه غير راغب بكتابة قصيدة معارضة - في حمأة المعارك - فإنه يخفي شيئاً ما فظيعاً، مثل كل ميلودراما، وهو شيء ما يستحيل النطق به. فالحديث يدور عن فتى واحد لا عن شيخ واحد. ففي ذلك اليوم ذبح في اللد عشرات بني البشر من الوريد إلى الوريد، كما أطلقت النيران، أيضاً، على الرجال الموقوفين في باحة المسجد. وبعد ذلك عرضوا على الآخرين أن يغادروا المدينة. وهؤلاء فرحوا. هذا ما كتبه كل أصحاب التقارير اليهود عن الحادث. من هنا ولد ذلك «التفصيل البيوغرافي» الذي تجلى في كل مهانته بمرور الأيام: لقد فرحوا. والأدب العبري يعجُّ بالراوي الذي يعرف كل شيء، إنه الراوي الواقعي من الطراز الأقل دراية وحنكة. إنه يعرف كل شيء. إنه يعرف، مثلاً، أن «لديهم كراهية في العيون» (لأنه لا لسان لهم). ورواة مذبحة اللد عرفوا جميعاً كيف يذكرون أن السكان فرحوا للمغادرة. ولهذا فإن قسوة الوضعية الموصوفة عند ألترمان ينبغي ألا تضلل. فالقصيدة كتبت من منطلق تعليمي تربوي. ومثل عضو الكنيست الذي يتعين عليه تقديم اقتراح بنّاء، فإن نهاية القصيدة تعظ الشعراء بشأن الحرب. غير أن ألترمان كان شاعرَ بلاط بارزاً. وقد عرف أبعد بكثير مما كتب في القصيدة. الفتى على سيارة الجيب لم يكن كذلك. لقد كان مجازاً مرسلاً (كناية). ذلك الملاذ المريح للمشتَبَهين بالمجازات.!! وفي واقع الأمر فإن الحلق الخصوصي لألترمان يخدم تماماً، وليس من قبيل المصادفة، ما ورد من تسجيل في يوميات بن غوريون، التي سبق أن اقتبسنا منها:

«مطلوب قانون عسكري. نقترح دعوة حوطر- يشاي لإعداد قانون عسكري سوية مع غورالي وغرين. نقترح زليغ لحكم المنطقة المحتلة ونقترح أن توضع تحت تصرفه قوة شرطة خاصة مع صلاحية إطلاق النيران».

ليس من قبيل الصدفة أن التشديد عند هذين الإثنين، بن غوريون وألترمان، غير متركز على الطرد الذي في الأمر وإنما على «القسوة»، أي على طريقة تنفيذ ما كان ينبغي تنفيذه. بن غوريون بارد حيال الأشياء. إنه يحرص على روح الأمة عندما يوصي بمحاكم عسكرية. أما ألترمان فإنه مصعوق. لكنه لا يتجاوز ذلك إلى أبعد مما هو منشود. ويجب ألا نُخرج من الإعتبار أن القصيدة مكتوبة بإيعاز من أوامر عليا. فإنه دائماً، ومنذ الأزل، قسمت السلطة، كل سلطة، الجرائم إلى قسمين: تلك التي تُرتكب باسمها - وهي ليست بالجرائم وبفضل، لمزيد من الأمن، عدم التكلم عنها - وتلك التي لا تُرتكب باسمها، ولهذا يتوجب محاكمة مرتكبيها أو المطالبة بذلك على الأقل. على أية حال فإن ألترمان يختتم قصيدته بتلك النغمة الغنائية التي أجادها:

وحرب الشعب، التي صمدت برباطة جأش
أمام الجيوش السبعة
لملوك الشرق،
لن تهاب حتى من «لا تفشوا السرَّ في غات»...
إنها ليست رعديدة إلى هذا الحد!

«لا تفشوا السرَّ في غات» - هذا جميلٌ جداً. لكن ألترمان لم ينبس بكلمة واحدة حول مسألة الطرد. وبن غوريون وزع القصيدة، بالطبع، على الجنود. (والحنان أورن، إياه من كتب أطروحة الدكتوراه، أضاف القصيدة أيضاً إلى نهاية كلامه عن مذبحة اللد، من دون أن يفسر الجدوى التي يراها في إضافة قصيدة احتجاج كهذه إلى

أحداث وصفها هو نفسه بأنها جزء من مسؤولية العرب). وشمريا غوتمان، الذي تحمس مقاله المهذار من حركة جيبات موشيه د. (موشيه ديان طبعاً)، هو الشخص الذي ألف، على ما يبدو، الصياغة العلنية الأولى لتبرير الطرد (ما هو الأفضل؟ الصمت أم الكذب؟)، الصياغة حول التمرد التي جرى استنساخها مرات يصعب حصرها من كتاب تاريخ إلى كتاب تاريخ آخر: «لقد ذهبوا بإرادتهم»، حتى أصبح المجاز حقيقة، أي اختفى المجاز. وأصبحت القصة «واقعية» ذات معقولية خاصة بها: «لقد ذهبوا بإرادتهم». وفيما بعد أضيف إلى القصة أيضاً «فرحوا بالمغادرة»، «بالانضمام إلى شعبهم» الخ.. وهذا ما كتبه غوتمان:

مشهد جماهير النازحين العرب أعاد إلى الأذهان ذكرى النزوح الاسرائيلي. غير أن العرب لم يكونوا مكبّلين بالسلاسل ولم يجرِ اقتلاعهم بالقوة ولم يتم اقتيادهم إلى معسكرات اعتقال. هذه المرة ذهبوا بإرادتهم إلى أبناء شعبهم خوفاً من البقاء في الجبهة، غير أن مصيرهم هو مصير الشتات نفسه.

الذاكرة قبل أن تضيع

منذ ١٩٤٩ كتب س. يزهار «خربة خزعة». وإليكم الخاتمة المعروفة لهذه القصة التي تعالج الطرد ليس إبان المعارك، وإنما باعتباره جريمة حرب:

«هذه حرب قذرة!»، قلت له وأنا أشعر ببعض الاختناق. «دخيلك»، قال مويشه، «إذن ماذا تريد؟». وأنا بالذات أردت فعلاً، وكان لديّ ما أقول. فقط لم أعرف قول شيء ينمّ عن تفهمٍ - عمليٍّ وليس عن عاطفةٍ مجرَّدة. يجب أن أصعقه بشكل من الأشكال. ينبغي، بإيجاز وعلى الفور، أن أوقفه على خطورة الأشياء. بدلاً من ذلك قال له مويشه، بينما هو يزيح قبعته خلف جبهته مثل واحد منهك من شدة الإلحاح، وكما يتحدث الإنسان مع زميل له وهو ينبش في جيوبه عن السجاير وأعواد الثقاب، ويحاول أن يخلع كلمات على شيءٍ التمَعَ في ذهنه فجأة والآن، قال له: «إسمع ما سأقوله لك!». قال مويشه ذلك وعيناه تفتشان عن عينيَّ: «إلى هذه الخربة، التي نسيت إسمها، سيأتي مهاجرون، سامع، ويأخذون هذه الأرض ويفلحونها، وتغدو هذه الرقعة جميلة!. بالطبع، وإلا كيف؟ أواه، كيف لم أقدّر ذلك مسبقاً. خربة خزعة لنا. ولدينا مشاكل إسكان واستيعاب! ما شاء الله، نسكن ونستوعب، وعلى أحسن طراز: نفتح حانوتاً، تعاونية استهلاكية، نقيم مدرسة، وربما كنيساً كذلك. ستكون هنا أحزاب وستتناقش حول أشياء عديدة. وسوف يحرثون الحقول ويزرعونها ويحصدونها وتكون أفعالهم عظيمة، تحيا خزعة العبرية! ومن سيخطر على باله أنه كانت هنا ذات مرة خربة خزعة ما، تلك التي طردناها وورثناها. لقد أتينا، أطلقنا النيران، أحرقنا، فجّرنا، صددنا ودفعنا وشرَّدنا». [س. يزهار: قصة خربة خزعة، الأسير، ١٩٤٩، منشورات سفريات بوعليم، ص٨٧].

ما يفعله يزهار في هذه الجولة لا يدخل في عداد الكشف عن «شيء». فـ«الشيء» الكولونيالي كان على وجه الأرض. والأعمال الإجرامية كانت، هي أيضاً، على وجه الأرض، وليس في الأدب فقط. حتى أن نقاشات سياسية دارت بكل حدتها في أشد أيام الحرب صعوبة. لا أقول بذلك إن تلك القصة كانت مسألة بسيطة، أو أن كل دار نشر كانت تصدرها. على أية حال فإن طريق نشوء الهيمنة («الأمنية») كانت معبَّدة بالنقاشات. وها هو ذا تسفي لوريا، مندوب حزب مبام في مجلس الدولة المؤقت، يسأل بن غوريون في ذروة احتدام المعارك خلال صيف ١٩٤٨:

«هل نما إلى علمك أن بلدات عربية لم تشترك في عمليات عسكرية ضد دولة اسرائيل، ولم توفر غطاءً لعصابات العدو، ويغادر سكانها حدود سيادة حكومتنا - تتعرض للهدم؟ هل نما إلى علمك أن ثمة من بين هذه البلدات، ما هو موجود في الجبهة الداخلية وبعيد عن خطوط المواجهة، بحيث سيكون من الصعوبة بمكان إيجاد تبرير استراتيجي - عسكري لهدمها؟ من هو المسؤول عن هذا الهدم وباسم أية صلاحية حكومية يتم؟».

جواب بن غوريون:

غير معلوم لي وما من صلاحية حكومية لهذا الأمر. نشاط كهذا محظور بوضوح خارج ساعات القتال الفعلية.
[يوسي أميتاي: أخوة الشعوب على المحك، مبام ١٩٤٨ - ١٩٥٤، منشورات تشريكوفر، ص٣٧].

هذا هو الجواب المنطوق للشخص ذاته الذي أمر من غير كلام، وبإيماءة من يده، رابين وألون بطرد سكان اللّد والرملة. مئات السنوات من التاريخ صارت إلى محوٍ بإيماءة من اليد، ومحلها تم تسجيل النص الرسمي: «غير معلوم لي وما من صلاحية حكومية لهذا الأمر».

كان بن غوريون، أكثر من أي شيء آخر، خبيراً عظيماً في مصطلح الهيمنة وفي أعاجيب المضاربات والتلاعبات على أشكالها المتعددة. ولهذا عرف بن غوريون أيضاً القسمة بين الشيء الذي ينبغي «التكلم عنه» (الأخلاق، النهب) وبين الشيء الذي ينبغي «الصمت حياله» (الطرد، القتل من أجل الطرد). لكن السؤال الأكثر أهمية يبقى، في نظري، ليس «ماذا كان» وإنما كيف حصل أن كلاماً كهذا، مثل كلام لوريا بخصوص المناطق التي احتلت في ١٩٤٨، أصبح نصّاً تآمرياً في الثقافة العبرية؟ متى تم إنتاج - خلق الدلالات الحديدية التي اعتبرت «حق العودة» تهديداً للسلام أو للأمن؟

على أثر معرفة فظائع اللّد (تحت قيادة رابين) قال شخص من حزبه وكتلته، الوزير أهرون تسيزلينغ: «بعد أن قرأت فحوى الرسالة التي تلقيت لم أستطع النوم طوال الليل. شعرت بأنه ارتكب شيء يمسّ روحي وروح بيتي وأرواحنا جميعاً هنا. ... لقد ارتكبت أيضاً ممارسات نازية من جانب يهود، وكل كينونتي مصعوقة من هذا الأمر». [يوسي أميتاي، مصدر سابق، ص ٤١]. وربما ينبغي التذكير أنه كان، داخل مباي أيضاً، أشخاص «لم يفهموا الفرصة التاريخية الكبرى»: الطرد الكبير. ويجوز أنه لهذا السبب أفل نجم السكرتير العام للهستدروت آنذاك، شبرينتساك، الذي حاول إبان المعارك المبادرة إلى إجراء بحث حول الطرد وحول جرائم الحرب في الهستدروت. غير أن الصمت الذي فرضه بن غوريون على مباي كان أقوى بكثير من الرغبة القانطة في الكلام لبقايا من كانوا مثاليين قبلاً. ويمكن تعلم الكثير حول مدى شرعية التابوهات الراهنة من سلوك أجزاء في حزب «مبام» أيضاً.

أهرون كوهين، المستشرق من «شاعر هعماكيم»، كان بوصلة وضميراً لرجال «مبام» المقاتلين وأفراد الحركة الكيبوتسية، وقد ركز النشاط حول المسألة العربية في «مبام» وبواسطته انسابت المعلومات عن المعارك. وأرشيفه الخاص وأرشيف «الكيبوتس القطري» وأرشيف «مبام» حافل ببصماته الإنسانية. حتى أهرون كوهين هذا عندما انبرى لكتابة تاريخ الحرب تجاوز أعمال الطرد التي عرف عنها، ووقف عليها عن كثب من خلال التقارير والشكاوى وطلبات المشورة. إلى هذا الحد كانت الرغبة كبيرة في المرور عن ذلك مرَّ الكرام.

وفي جلسة مركز «مباي» يوم ٢٤ تموز ١٩٤٨، بعد أقل من أسبوعين على طرد العرب من اللّد بالقوة وعلى المذبحة، قال بن غوريون لأعضاء المركز:

«حتى الآن من غير الوارد في الحسبان [أن نعيدهم]. إلى أن نجلس إلى الطاولة سوية، نحن الطرفين،

ويحترموننا بمقدار ما نحترمهم. وإنني أشك فيما إذا كانوا يستحقون الاحترام مثلنا، لأننا مع كل ذلك لم نهرب بصورة جماهيرية. ولم يظهر حتى الآن أينشتاين عربي ولم ينشئوا ما بنيناه في البلاد ولم يحاربوا مثلما نحارب [...]. [بيني موريس، مصدر سابق، ص٤٩٤].

بمرور الأيام سيتكرر الزعم الدعائي (صوب الداخل وصوب الخارج) بأن الحديث دائر عن «عدل إزاء عدل» أو عن «حق إزاء حق». وتحت كل ذلك يقبع، دائماً، ما أجاد إدوارد سعيد في استيعابه إبان حرب لبنان، باعتباره الإدعاء الحمائمي المنحاز لاسرائيل في النقاشات العمومية في الولايات المتحدة. يتحدثون عن «حق إزاء حق» ويتنكرون لحق المندوبين في التمثيل. معنى ذلك مساواة في الحقوق عبر إنكارها بمساعدة «الوضع القائم». هذا هو الموتيف المركزي في أقوال موشيه ديان فوق قبر روعي روتبرغ، وفيما بعد في محاضرات عاموس عوز وأ. ب. يهوشع في خارج البلاد: تارة حق إزاء حق، وطوراً عدل إزاء عدل. وما يبرز دائماً بعناده / صلابته / حضوره الفعلي، من داخل هذا التوصيف المتسامي، هو نقيضه التام: إقرار التماثل، الموازاة، موجود في يديّ صاحب القوة، يلغيه برغبته ويبطله بقراره. هنا أيضاً بإمكان الساعي إلى أن يبحر صوب البحث عن الإتفاق بين دولة القومية / الهيمنة وبين الطريقة الواقعية أن يقول: أنا أعرف الحقيقة وأنا صاحب القوة لكي أقصها. وبن غوريون سيضيف أيضاً على الفور: لا يوجد لديهم أينشتاين. ولهذا فإن القصة تتضمن في الوقت نفسه كلامنا وصمتهم، إذ أنه كيف سيتكلمون من دون أينشتاين؟

مثل كل ماضٍ غارب

الصمت المحسوب لبن غوريون أصبح صمت دولة، صمت مؤسسة أكاديمية، صمت مؤرخين. كما أصبح أدباً موجهاً، أصبح غابات «الكيرن كاييمت»، لافتات لذكرى متبرعين، مستوطنات مهاجرين. كذلك تم تظهير أو تقدير مستوطنات يهودية قديمة من أيام الهيكل الثاني (يجدر، في هذا الخصوص، استعراض كتب الرحلات، فهي تشتمل على معين لا ينضب من المستوطنات المقدّرة بل و«المختلفة» من أيام الهيكل الثاني وحتى من أيام الهيكل الأول، ويغيب عنها أي ذكر أو إشارة حتى إلى قرية فلسطينية سابقة. والقرى القائمة منوط ذكرها فقط بوجود كنيس قديم فيها، وفي أحيان نادرة جداً بوجود كنيسة أو دير). ولافتات الطرقات تذكر خرائب القرى العربية وأطلالها، فقط، إذا شهد المكان معركة كبرى مثل القسطل. وفي حالة وجود قرى فلسطينية فإن النعوت الملازمة لها هي «قرى مشاغبين» و«مراكز عصابات» (معروف أنه فقط في قسم ضئيل من هذه القرى اندلعت معارك، أما القسم الأكبر منها فقد تم هدمه دون علاقة مع المعارك). المساجد اختفت تقريباً من جميع الأماكن، وصارت أشبه بإشارات للغة محظورة. الأوامر تعاملت، بشكل أفضل قليلاً، مع الكنائس بالأساس بسبب وجود ظهر قوي لها في الخارج. والثقوب الفارغة سدتها ليس فقط الغابات الصمّاء، وإنما أيضاً مسابقات حول التوراة ومعرفة البلاد و«الميراث القتالي» للجيش الاسرائيلي والرحلات السنوية ورحلات مجالس العمال، التي تقتفي «آثار المقاتلين». وبسرعة فائقة انصرفت أجهزة أيديولوجية، مثل «شركة المحافظة على الطبيعة» أو المجلات المتخصصة في «تاريخ أرض اسرائيل» ومعاهد أبحاث تاريخ أرض اسرائيل، سوية مع قائمة طويلة من المؤسسات الأيديولوجية والطقوس، نحو بناء المركبات الأكثر أهمية للكاتب الاسرائيلي «القديم» و«فوق التاريخي» و«الأبدي».

ويثور، بين الفينة والأخرى، غضب المؤرخين وعلماء الآثار في ميادين علم «تاريخ أرض إسرائيل» على وزارة

الأديان التي تختلق أماكن ومزارات لا تمت بأية صلة، لا من قريب ولا من بعيد، إلى المقدسات اليهودية.

غير أن هذا العداء الأركيولوجي / العلمي في وزارة الأديان، باعتبارها أداة سياسية و«غير علمية»، ينبغي ألا يضلل أحداً. ذلك أن جميع هؤلاء هم، في التحصيل الأخير، شركاء في مشروع أوسع بكثير أنيطت به مهمة إنتاج «الاسرائيلي» باعتباره صاحب البلاد في وعيه، ومن خلال محاولة أشد وأدهى، في وعي من لم يطرد، أو أفلح في العودة، أو حاول العودة.

عملية تهويد البلاد تضمنت كلاماً وثرثرة من الطقوس والنصوص، من جهة. وتضمنت الكثير من الصمت من جهة ثانية. وبينما حافظ الأميركيون على الأسماء الهندية لبعض الأقاليم والأماكن فإن اليهود خافوا من الأسماء العربية. وعمل المعبرنون في هذا الحقل مثل البولدوزورات. والأمر الأكيد أن تهويداً عنيفاً كهذا للبلاد، ما كان من الممكن تنفيذه لولا تجند النخبة المثقفة لتنفيذه وليس وزارة الاديان وحدها. جبل الجرمق حوّلوه إلى جبل «ميرون». وقرية الجش، في أعالي الجليل، أسموها «غوش حلاف».

في ١٩٥٢/١١/٢٣ كتب الموظف أ. دوتان، من دائرة المؤسسات الدولية في وزارة الخارجية، مذكرة إلى وزير الخارجية يشرح فيها الطريق إلى ذوبان العرب في اسرائيل لمواجهة حالة قد تضطر فيها اسرائيل إلى منح «أوتونوميا ثقافية» للعرب. في سياق هذه المذكرة كتب دوتان ما يلي:

... إحدى الوسائل المهمة لذلك تسريع استعادة الأسماء الجغرافية القديمة وعبرنة أسماء الأماكن ذات المصادر العربية. وفي هذه الحالة فإن من الأهمية بمكان أن نروّج بصورة منهجية الاستعمال العملي للأسماء المتجددة، وهي عملية لا تزال تصطدم بعقبات لدى اليهود أيضاً (في يافا لا يزال إسم «جباليا» الأكثر شيوعاً رغم أن «غفعات علياه» آخذ في وراثته. بالمقابل لم ينوجد بعد إسم عبري لمنطقة «العجمي»، التي بقي فيها حي عربي لا يزال بعض المهاجرين الجدد يطلقون عليه إسماً يغش الأذن هو «غيتو» أو «الغيتو العربي». ويمكن، بواسطة التشديد الرسمي والإرشاد المناسب، تعويد سكان «الرامة» العرب على تسمية قريتهم، كتابة وشفاهة، باسم «هرامه» (رمات نفتالي) أو تعويد سكان «مجد الكروم» على تسمية قريتهم «بيت هكيرم». أما سكان «شفا عمرو»، الاسم العربي، فقد سبق أن سمعت منهم إسم «شفارعام» [أرشيف الدولة، مكتب رئيس الحكومة].

إن الصمت حيال هذا «الشيء» هو صمت «جديد». ومن هذه الناحية صدق باروخ كيمرلينغ عندما قرر أنه خلافاً لأي انطباع قد يثيره الآن النقاش المتجدد حول المؤرخين الجدد، كانت الأشياء واضحة وتمت تعميتها. أما الأشياء الفظيعة التي جرى ارتكابها في فترة قيام الدولة فإنها لا تزال محاطة بالسرية التامة حتى يومنا هذا. منذ تأسيسها أصبحت الدولة محتكرة للذاكرة وأفلحت في إنجاز ما لم تنجح فيه عندما كانت «دولة في الطريق». وإذا ما شئنا صياغة ذلك بأكثر الأشكال إيجازاً نقول: كتبوا تاريخاً وفيما بعد كتبوا له قومية! قد تعتور هذه الصياغة نقيصة تلازم كل صياغة موجزة، لكن فكّروا للحظة ماذا كانت النخبة التي أسست الدولة، وماذا كان تعاملها مع جماهير البشر الذين طردوا من هنا، والذين أفلحوا في البقاء ولم يطردوا («الحاضرون الغائبون»، مثلاً) أو مع جماهير البشر الذين تقاذفتهم الأحداث إلى هنا أو جاؤوا أو هاجروا أو جُلبوا؟ عندها ترون كم كان مصطلح «الحقيقة الموضوعية» قوياً، وكم كانت قوية الكراهية للشك والتفكير والإعتراض. ولدى عودتنا إلى قوة «الواقعية» في الأدب العبري يمكن رؤية مدى أهمية «الحضور الفعلي» و«الحقيقة» و«الإثباتات» - «الإثباتات على تعاقب الوجود اليهودي» و«الإثباتات على تعاقب وجودنا في البلاد».

ما نحن شهود عليه في السنوات الأخيرة لا يُعدُّ كشفاً لسرٍّ خفيٍّ، وإنما نقضاً لاتفاق الصمت، وهو الاتفاق الذي أصبح على مرّ السنين، مع الابتعاد عن الحرب، جزءاً من الهيمنة. صياغة الإشكالية هنا بسيطة: في زمن الحرب كان مسموحاً التكلم، بهذا القدر أو ذاك، عن «إعادة اللاجئين» مثلاً. ورغم أن اللاجئين في تعبير «إعادة اللاجئين» هم المفعول به بينما هم الفاعل في تعبير «حق العودة»، فإن ما أسمي فيما بعد «حق العودة» لم يعتبر «خطراً أمنياً» بالرغم عن أن الدولة كانت، من غير شك، ضعيفة وجريحة وقليلة اليهود. وفقط في وقت لاحق وبالتدريج، وبالضبط على خلفية تحسن «الوضع الأمني»، أي على خلفية تعاظم قوة المؤسسة العسكرية - احتقن التابو على هذا «الشيء». بكلمات أخرى غدت القومية الاسرائيلية غير منفصلة عن المصطلحات العسكرية التي يرى الإسرائيليون ذواتهم وعالمهم من خلالها. و«المفهوم ضمناً» أن الاسرائيلي يُدرك، أولاً، وقبل كل شيء، بمفاهيم «أمنية».

وما من مكان تظهر فيه «كشف السر الفظيع» وقبوله كقصة راديكالية، في أقصى حالات التساذج الأيديولوجي، كما في موضوع قصة أ. ب. يهوشع «إزاء الغابات». حتى لو أن القراء أصابتهم المفاجأة، آنذاك، فإن مفاجأتهم لم تكن خارج نطاق التجربة الثقافية، التي لم تعتقد بأنه «يمكن حقاً التكلم على هذا النحو»، وبالذات بسبب الميل إلى كتابة قصة تطمح الى كشف تاريخي. سندع جانباً سيكولوجية البطل (غريب الأطوار قليلاً)، غير أنه يتعرف على مسألة القرية التي كانت تحت الغابة على النحو التالي:

وفد من المتنزهين صعد إليه فجأة، يريدون ببساطة، أن يوجهوا له سؤالاً. لقد تناقشوا وتراهنوا وسيكون هو الحكم بينهم. أين بالضبط تقع القرية العربية المؤشر عليها في الخريطة؟. هنا في هذه المنطقة ينبغي أن تكون قرية مهجورة ما. وها هم يعرفون حتى إسمها، شيء ما من هذا القبيل... هذا الشيء يتعين عملياً أن يكون موجوداً هنا، داخل الغابة نفسها.. ربما أنه يعرف شيئاً ما؟ ببساطة، بدافع الفضول ... الناطور يتمعن فيهم بعينين منهكتين. قرية؟ يستغرب ويبتسم بلطف ويصفح عن الهفوة. كلا، ما من قرية هنا. يبدو أن الخريطة مخطئة. يد المسّاح ارتجفت. [أ. ب. يهوشع: إزاء الغابات، ١٩٦٨، منشورات هكيبوتس همؤحاد، ص٣٢].

يقولون إن فضيحة كبيرة ثارت عند نشر القصة. ربما. القصة، من ألفها إلى يائها، مبنية حول إبعاد العربي من «العالم». إنه يدخل القصة بلا إسم، لكي يتم الإجهاز عليه، وبلا إسم يخرج منها. وإذا كانت في القصة رغبة تدميرية للراوي فإنها غير مرتبطة بـ «وجود» وإنما بفكرة مركزية ما تشكل القصة رمزاً لها، وبالذات لأن المؤلف قرر التعاطي مع مواد سياسية: عرب، قرية، لسان مقطوع (وحتى هنا لا يمتلك الشجاعة لإلقاء تبعة ذلك على كاهل الدولة، فيسارع إلى إضافة احتمال قيام العرب بقطعه). والمقارنة التي يبنيها المؤلف بين اليهود وبين الصليبيين لا تنبني على شواطىء عتليت. فإن ما يظهر من توصيف الخراب المتكشف بعد الحريق، بعد اختفاء العرب، هو النقيض التام للمقارنة المهيّجة قليلاً بين اليهود والصليبيين، لو صحَّ أن ثمة بناءً فعلياً في هذه المقارنة. ما يظهر أقوى من كل شيء أن الصليبيين مثل العرب كانوا ولم يعد لهم أثر بعد. العربي هنا يبيد الغابة بإحراقها ويختفي مع الشرطة. ومحلّ الغابة المحروقة تبقى قرية تذكّر جيداً بحطام قلاعٍ صليبية:

... من وسط الدخان، من وسط الضباب، تظهر أمامه قرية صغيرة، تولد من جديد بتخطيطات أساسية كما في رسمة تجريدية، مثل كل ماضٍ غارب. [ص ٥١].

وبقراءة إرتجاعية، داخل السياق الأيديولوجي للقصة، لا يجوز نسيان أن أ. ب. يهوشع لم يقطع لسان العربي

خاصته فحسب، وإنما عاود دفن القرية التي «ظهرت فجأة»، أشبه بطقس معاد لدفن لم يتم من قبل.

مدينة الحمامة التي تعضّ

جاءت سنوات الخمسين. تُرى هل استدعى النزاع، في وضعيته الحالية، استغراباً جراء الطريقة التي أصبحنا فيها «مبرمجين» لاتهام الفلسطينيين؟ أفليست تلك السنوات الصعبة، سنوات الخمسين، هي الشهادة المثلى على الكيفية التي تشترك فيها «الذاكرة القومية» في تكريس النزاع؟ ومن يبغي حقاً الهروب من السياسة في النقاش الراهني حول تلك الأيام - وقلائل جداً الذين في مقدورهم فعل ذلك من غير التزود بوجبة دسمة من التهكمية - فإنه يلتجيء إلى الغنائية، أو إلى «مدينة الحمامة» (مجموعة شعرية لنتان ألترمان تمثل النموذج الأشد وضوحاً للخلط بين «الحرب التي كانت» وبين «الحرب الدائمة»).

أحياناً يكتفون - عندما يتكلمون حول تلك السنوات - بذكريات «مصاعب استيعاب القادمين الجدد»، وأحياناً أخرى يتذكرون المعبروت وكذلك الطلائعية. كما يتذكرون، أحياناً، قانون العودة لكنهم ينسون سياق قانون المواطنة وقانون أملاك الغائبين وقانون الدخول الى اسرائيل وتطبيق الحكم العسكري. كل هذه القوانين اهتمت بمسألة واحدة فقط هي تحويل حالة الحرب إلى حالة من اللاسلم واللاحرب، وتحويل أملاك العرب إلى أيدي اليهود تحت وطأة حالة طواريء، لم تصر إلى إبطال البتة، بجانب أنظمة الدفاع - ساعة الطواريء، التي لا تزال سارية المفعول، ودون دستور. إنتاج هذه الأمة لم يكن، في المرات جميعاً، منفصلاً عن رؤية حق التملك الإرهابي للأرض، ذلك أن غالبية الأراضي لم يتمكنوا من أخذها في الحرب.

وألترمان؟ - في تلك السنوات كتب «مدينة الحمامة». في غلواء «الرسمية» كان بالامكان عمل كل شيء، تقريباً كل شيء. كان بالإمكان حلق شعور الأولاد اليمنيين، وتوزيع أولاد المهاجرين على مؤسسات وداخليات وكيبوتسات الحركات السياسية المختلفة، بحسب مفتاح الكتل في الهستدروت الصهيونية، وإقامة حكم عسكري يدير حياة مئات آلاف المواطنين العرب، الذين أصبحوا محتاجين لإذن من الحاكم العسكري لكل قضية مثل تحصيل عمل أو سفر لزيارة أقارب في حيفا أو عكا أو الطيبة. واستمرت هذه الدكتاتورية العسكرية (بالنسبة للسكان العرب في اسرائيل، المواطنين من الدرجة الثانية) حتى ١٩٦٦. كما كان بالإمكان أيضاً، بواسطة أمر، قتل آلاف اللاجئين الذين حاولوا العودة إلى قراهم من غير أن «يعرف» أحد عن ذلك ودون التكلم عنه أيضاً. والأحزاب والصحف والقضاة والأدباء رفضوا أن يعرفوا، خلافاً لما حصل حتى في زمن الحرب. وما تمّ نشره اندرج في إطار المسموح والمتعين مثل: قتل الأولاد والمواطنين اليهود ومذبحة معاليه عكرقيم والقتل في شفريريم، وأعمال سرقة الممتلكات، وبطبيعة الحال العمليات الانتقامية. أية جريدة لم تنشر التفاصيل المروعة حول طرد آلاف بني البشر الذين حاولوا العودة إلى بيوتهم وخلع عليهم إسم «متسللين»، لا من قبيل الصدفة. سرية تامة تكتنف ممارسات الجيش بحق مسألة أسميت طوال سنوات «متسللين». ما هي المعرفة الشعبية عن «المتسللين»؟ قتل أولاد يهود، لا أكثر. (من سنة ١٩٥٠ حتى سنة ١٩٥٤ قتل ١٥٣ اسرائيلياً وجرح ٢٠٢) [شبتاي طيفت: موشيه ديان، ١٩٧١، منشورات شوكن، ص ٤٣٠). في هذه السنوات وبعدها أيضاً قتل الجيش ما يتراوح بين ٢٥٠٠ و ٤٥٠٠ «متسلل»! وكل نظرية من تلك الفترة، التي حظيت بعنوان «عمليات انتقامية»، دارت في فلك المضاربة الثابتة لجهاز الأمن التي تلخصت في المتوالية الآتية: استفزاز، ملفوف بستار من السرية (الرقابة)،

يؤدي إلى قتل مدنيين ويجرّ تغطية إعلامية واسعة، ثم عملية انتقامية. وتبقى الحلقة المفقودة على الدوام متمثلة في المبادرة الاسرائيلية. وحتى لو كانت هذه المبادرة رداً على شيء ما سبقها، فإنها لا تؤطر باعتبارها مبادرة أو نتيجة لفكر استراتيجي يقف خلفه الاتجاه الطاغي لديان وجهاز الأمن في تلك السنوات، وهو تغيير حدود إسرائيل.

ويظل من واجب الوطنيين الأفاضل من بيننا إنعام النظر داخل ما أضحى بالإمكان اليوم معرفته وتفسيره، في إطار المساءلة التالية: كيف تم خلق هذه القصة غير المؤثثة بما يكفيها من المعلومات؟ وكيف جرى إثقال كاهلها بالكثير الكثير من المواد التي تعود حتى يومنا هذا إلى «سبب / نتيجة» حياتنا: هم يقتلوننا. نحن نداقع عن أنفسنا؟.

في كتابه الجديد، الذي قد يكون أكثر أهمية، يزعم بيني موريس [Benny Morris: Israel's Border Wars, 1949-1956, 1993, Clarndon Press, Oxford] بأن المرحلة الوحشية من القتل الجماعي والطرد المنهجي بحق الفلسطينيين، توقفت بالأساس في أعقاب حادثتين نجحتا في اختراق وسائل الاعلام بفضل الأردن على وجه الخصوص.

الأولى – حادثة عين حصب (حتسيفا): في ١٩٥٠/٥/٣١ نقل الجيش حوالى ١٢٠ عربياً على متن شاحنتين مكتظتين إلى نقطة محاذية للحدود في «العربا» وأمرهم باجتياز الحدود نحو الأردن، حتى أنه أطلق صليات نارية فوق رؤوسهم لكي يجبرهم على فعل ذلك. انصاع معظمهم للأمر في حين ان الذين لم يجتازوا الحدود، وهم حوالى ٢٠ إلى ٣٠، لقوا مصرعهم جوعاً وعطشاً. وقد تم احتجاز قسم من المطرودين، قبيل طردهم، لعدة أسابيع في معسكر إعتقال مؤقت للجيش في «قطرة» بجوار رحوبوت. وقد ضلَّ معظمهم الطريق ومات قسم منهم. أما الناجون فقد جمعهم بدو غداة الطرد. وقد بقي بعضهم على قيد الحياة عدة أيام لأنهم أكلوا خلالها عظايات وشربوا مياهها. في اليوم الرابع تم إنقاذ (٧٠) من بين (١٠٠). وكانت عليهم علامات تنكيل: ضرب وحروق وأرجل منتفخة، في حين ان اثنين من الناجين اقتلعت أظافرهما [موريس، مصدر سابق، ص ١٥٧ - ١٥٨].

أصيبت الادارة الإسرائيلية بالذهول. وكالعادة كانت الصدمة جراء الضرر في «الرأي العام العالمي». السفارة في لندن تحدثت عن ضرر بالغ وخطير وطلبت أن تصدر الحكومة بياناً رسمياً يعلن عن «إجراء تحقيق»، وعن أن «المتهمين سيقدمون إلى المحاكمة». وقامت السفارة بتهدئة الخواطر أيضاً، إذ أن الجمهور الإنجليزي معتاد على حوادث كولونيالية من هذا القبيل. وكل ما ينبغي عمله هو إصدار بيان «حتى ولو في سبيل إسكات الموضوع». وخلال لقاء مع دبلوماسيين أميركان أوضح تيدي كوليك، رئيس دائرة الولايات المتحدة في وزارة الخارجية، أن هدف الطرد من مركز البلاد إلى «العربا» النائية هو تصعيب عودتهم إلى بيوتهم في فلسطين العربية. وحسب أقوال كوليك جرى تقديم الضابط المسؤول عن الإرسالية إلى المحاكمة أمام محكمة عسكرية. ولم تقدم اسرائيل أية توضيحات أو اعتذار أو بلاغ بشأن نوعية المحكمة العسكرية. وفي بحث داخل حزب «مباي»، في ٩/٧/ ١٩٥٠، شجب س. يزهار اقتلاع الأظافر وقصف قرية بحجة تقديم المساعدة للمتسللين وأضاف: «يحظر تبرير ذلك بأن القاعلين يهود من الطوائف الشرقية وبأنهم يكرهون العرب ويعرفونهم حق المعرفة». وقد سبق أن تم إرسال الشرقيين إلى المناطق التي طرد العرب منها.

هل ولد عندها، إذن، الحديث عن المواجهة العنصرية - الحمائمية، الرائجة جداً في وسائل الإعلام، بين

«القومية اليهودية» (الشرقيين) وبين «القومية العربية» (الفلسطينيين)؟ من يستطيع الادلاء بجواب قاطع على هذا السؤال؟ ماذا كانت الأسباب وماذا كانت النتائج؟ ما الذي تأسس في الوعي الشعبي العام باعتباره سبباً، وما الذي تأسس باعتباره نتيجة؟ تتوجب الإجابة على كل هذه الأمور في يوم من الأيام. لكن بن غوريون آمن بدور الجيش بالنسبة لليهود القادمين من الشرق. وهو الذي قال: «ثمة ضرورة لأمرين عند الشعب: أن يرغب بالقتال وأن يستطيع القتال. ولكي يرغب بالقتال ينبغي أن يكون شعباً. ونحن لسنا شعباً [...] ينبغي أن يكون الجيش مدرسة تجعل الجيل العسكري شعباً». [أوري بن اليعزر: أمة في البزة العسكرية وفي الحرب - إسرائيل في سنواتها الأولى، ١٩٩٤، مجلة «زمانيم»، عدد ٤٩].

الحادثة الثانية التي تفجرت في الصحافة كانت مرتبطة بعملية طرد طالت أوساطاً من سكان قرية «مخلصة للمشروع»، هي أبو غوش. وموشيه أرم (مبام) كان وقتها في المعارضة، وليس في مقدوره أن يساعد العرب في الوظيفة التي يشغلها في وزارة الأقليات تحت سقف واحد مع «مواليد البلاد» الذين عينوا لمعالجة قضايا الأقليات. ولهذا قدم اقتراحاً حول قضية التفتيش في أبو غوش إلى جدول أعمال الكنيست وصف فيه الحقائق حسبما نشرت آنذاك في الصحف على الوجه التالي:

«طرد أولاد سُجلوا للمدرسة بعلم السلطات، طرد أشخاص سُجلوا وحصلوا على تموين طوال أشهر، طرد أشخاص تبين أنهم موجودون في البلاد منذ أكثر من سنة وهم مسجلون ومعروفون للشرطة، طرد أشخاص كل ذنبهم وجريمتهم محاولة العودة الى بيوتهم بعد قصف القرية في حينه من قبل الجيش العربي، طردت أمهات تركن أولادهن - أطفالهن وراءهن، وطرد أولاد بقيت أمهاتهم في أبو غوش، طردت امرأة على وشك الولادة، طرد ثلاثة مكفوفين يبدو أنهم زرعوا الخوف في حالة الأمن في أبو غوش، طرد زوجان مسنان ابن ٨٠ وابنة ٧٠ - جميع هؤلاء كانوا متسللين شكلوا خطراً على الوضع، وكل هذا وقع لقرية فريدة من نوعها طوال الوقت وكانت على صلة مع الجيش في أشدّ الأيام خطورة».

جواب بن غوريون تميز بقدر كبير من التهكمية التي امتاز بها. هكذا تكلم بن غوريون (اللسان المشقوق للعربي):

«أبدأ من الأمر المبدئي - عضو الكنيست أرم قال إن طرد المتسللين هو رمي. ينبغي فهم أنه يعارض إعادة متسللين. هذه مسألة مبدئية. وكانت هناك خلافات في الرأي حول هذه المسألة في بداية الحرب. كان ثمة أشخاص طالبوا، آنذاك، بأن نتعهد بإعادة كل اللاجئين إلى البلاد مع إنتهاء الأحداث. الحكومة عارضت ذلك... لا أرغب بأن أفسر لماذا اتخذنا هذا الموقف ولماذا نتمسك به...»

انتبهوا إلى «الصمت»: «لا أرغب بأن أفسِّر لماذا». وحالاً بعد الصمت تأتي الثرثرة:

«لن نمارس أي تمييز بين المتسللين ولا نعترف في البلاد بقرى ذات محسوبية يسمح لها بقبول متسللين، وبقرى أخرى يحظر عليها ذلك». [محاضر الكنيست، جلسة رقم ١٦٥ . ١١ تموز ١٩٥٠].

كل من أراد العودة سمِّي متسللاً، وليس فقط أولئك الذين ألقوا قنابل. لكن عندما يتكلمون - والآن بن غوريون يتكلم - ينبغي التكلم عن العدل: «لن نمارس أي تمييز». لا أقل ولا أكثر. تبرير الطرد البربري من أبو غوش، تحت جنح الظلام، تم وصفه بمفاهيم معارضة التمييز. وبن غوريون نفسه، في سبيل بلوغ الأوج، يضيف اقتراحاً بناءً: «إذا كان لديهم (لدى أصحاب الاقتراحات) حقائق حول مسلك غير معقول من طرف شرطي أو

جندي، فإنني أطلب منهم تسليم هذه المعلومات إلى وزير الشرطة أو إلى وزير الأمن». هكذا أيضاً ولد مصطلح «الشاذ»: من وميض كلام داخل الصمت. وهكذا ينبغي قراءة صدمة بن غوريون جراء «النهب» (ولا كلمة واحدة عن الطرد). وبالمناسبة فإن الائتلاف أسقط بأكثرية أصواته هذا الموضوع اللجوج عن جدول الأعمال.

إذا ما رغبنا بتفسير نجاح الإسكات، ويفضل القول النجاح في جعل الحديث عما حصل وأبعد من ذلك الحديث عن إصلاح الغبن تابو «رهيب وفظيع»، فإنه ينبغي البحث عن الأصل، بين سائر الأصول، في شخصية بن غوريون لكونه قد جسّد جيداً، أفضل من أي زعيم صهيوني آخر، مطلب الدولة من الإنتلجنتسيا، بمن فيها الأدباء ورجال الأكاديمية والفلاسفة، بأن تتعاون معها. في الخطاب الذي ألقاه بن غوريون بعد قرار التقسيم بأربعة أيام - يكتب بيني موريس - حذر الزعيم الصهيوني «من مغبة المشكلة الدمغرافية: ٥٢٠،٠٠٠ يهودي مقابل ٣٥٠،٠٠٠ عربي. وإذا ما تم شمل القدس أيضاً في الدولة اليهودية يصبح تعداد سكانها حوالى مليون نسمة، منهم حوالى (٤٠) بالمئة غير - يهود. يجب رؤية هذه الحقيقة بكل وضوحها وحدتها. في تركيبة كهذه [من السكان] ما من أمن مطلق بأن تكون السلطة في أيدي أكثرية يهودية بنسبة (٦٠) بالمئة فقط. بسبب وضع السكان اليهود ومصيرهم يجب تبني توجه جديد [...] يجب فحص كل عادات تفكيرنا [...] يجب علينا أن نفكر بمصطلحات دولة» [بيني موريس، ١٩٩١، مصدر سابق، ص٤٩]. بن غوريون يفهم مصطلح «دولة» باعتباره مصطلح تطهير عرقي. هذا الكلام قيل على لسان بن غوريون في بداية كانون الأول ١٩٤٧. وجملة «التفكير بمصطلحات دولة» هي تعبير مفتاحي لكل ما أسعى إلى توصيفه هنا. كيف تجند الدولة «أشخاصاً يفكرون بمصطلحات دولة».

ولأن هذه الدراسة لا تعدو أكثر من كونها محاولة لتوصيف كيفية قيام السلطة ببناء «الدلالات المركزية لحياتنا» ثمة أهمية كبيرة في الغوص كذلك في التعابير التي أعطاها الأدب لتلك المصطلحات، حيث أن ذلك يعتبر نجاحاً كبيراً بالفعل. فمرات عديدة تندرج كلمة «دولة» في لغتنا اليومية محل كلمة «أرض / بلاد». في أية لغة يسألون بني البشر إذا كانوا «يحبون الدولة» ويقصدون حبّ البلاد؟ أم لعلهم يقصدون حقاً أنه لا فرق بين البلاد والدولة، لأنه مَنْ أعطانا هذه البلاد؟.

المزيد عن س. يزهار

في ١٩٥٨ صدر التاريخ الرسمي لحرب التحرير عن منشورات وزارة الأمن. ولم ينوجِد أي مؤرخ كان مستعداً لأن يمهره باسمه. على أية حال خصص الكتاب كلمات معدودات لموضوع اللّد. بموازاة ذلك نشر نتانئيل لورخ روايته الخاصة. ان الشبه بين الكتابين يجب ألا يثير الدهشة، فإن لورخ هو الشخص الذي ألف الكتاب الأول، ولأنه لم يسمح بنشر بعض التفاصيل في الرواية الرسمية قرر أن يؤلف كتاباً بنفسه. وقد صدر الكتابان في السنة نفسها، سنة العاشور. التفاصيل عادت وتكررت في جميع الروايات، منذ توصيف شمريا غوتمان بأن السكان فرحوا لمغادرة المدينة. ومنذ ذلك الوقت لم يتساءل أحد كيف أن السكان فرحوا بمغادرة المدينة. وينسحب هذا الحكم على المؤرخين، الذين كرروا هذه الرواية، وعلى القراء وعلى المثقفين. تلك كانت سنوات انتاج الأمة، من النخبة فنازلاً.

في تلك السنة لم يصدر فقط التاريخ الرسمي لحرب التحرير، ذلك أن الدولة كانت بحاجة إلى أكثر من ذلك.

صدرت أيضاً ملحمة «أيام تسيكليغ» ليزهار. كانت هذه الملحمة، أكثر من أي شيء آخر، جزءاً من التعمية الكبرى على الحرب في تلك السنوات كحلقة إضافية في سلسلة تأسيس هيمنة ما نعرف اليوم بأنه «المفهوم ضمناً» الأمني و«في البدء كنا محاصرين» وإلى الأبد «سنكون صادقين». تلك السنوات، في أعقاب الحرب المدبرة المسماة «عملية سيناء» والعمليات الانتقامية المغامرة، كانت سنوات تمترس الدلالات التي نحياها حتى يومنا هذا، بالأخص في كل ما هو متعلق بـ «حقنا في استعمال القوة». وحتى لو كانت البلطجية المنفلتة متبعة في زمن البلماح والاتسل والليحي، فإن إرهاب الدولة هو مسألة جديدة لم تحظ منذ ذلك الوقت، وحتى اليوم، بأي اعتراضٍ أخلاقيٍ فعلي، إرهاب تمارسه الدولة ضد مواطنيها وجيرانها بمن فيهم المدنيون الأبرياء.

«أيام تسيكليغ» ليست «الأسير» وليست «خربة خزعة» كذلك. إنها بعيدة جداً عنهما. وهناك هوة مفتوحة بين القصتين السالفتين وبين القصة الكبيرة من ١٩٥٨ - هوة حفرتها الدولة / الأمة - الجيش - الأمن / حروب اسرائيل. والهوة المفتوحة بين القصص من زمن الحرب وبين القصة من سنوات الخمسين، يمكن رؤيتها حتى اليوم في قرار يزهار الحاسم - وهو أحد الأدباء الكبار والمستقيمين الذين ظهروا في الأدب العبري - بالعودة إلى أيام الطفولة، قبل نشوء الدولة، بعيداً نحو أيام «الموشافه». وهو قرار ما من سياق يفسره إلا الطبيعة اللانهائية. بكلمات أخرى: بعد أن أطلق «خربة خزعة» كتب «أيام تسيكليغ» وفيما بعد، عند منعطف ما في الزمان، فهم أن شيئاً ما وقع بين طفولته (الدولة الانتدابية) وبين بلوغه، أدى إلى تدمير تام للحلم. لكن يزهار لا يستطيع الكتابة عن ذلك ولهذا فإنه عاد، بعد الانكسار التام للحلم الصهيوني، إلى الكتابة فقط حول الطفولة قبل تكوّن الدولة. تعالوا نتذكر للحظة كيف ينتهي زمن الحاضر بالنسبة ليزهار في «خربة خزعة» قبل عودته للكتابة فقط عن زمن الماضي (بما في ذلك «أيام تسيكليغ»):

كل شيء غدا فجأة مفتوحاً للغاية، وكبيراً جداً، جداً، وأصبحنا جميعاً صغاراً وغير مهمّين. بعد قليل تقوم في العالم تلك الساعة التي يستحسن فيها العودة من العمل، العودة مرهقاً، للقاء إنسان أو للمشي وحيداً. تتصامّ وتمشي. من جميع الجهات هبط الصمت وبعد قليل سيطبق على الأفق الأخير. وعندما يطبق الصمت على كل شيء ولا يخل إنسان بالسكون ويكون هذا عاجاً بأسرار ما خلف الصمت - يخرج عندها الرب ويهبط إلى السهل، لكي يتجوّل ويرى هل شكواهم على حق. [س. يزهار، ١٩٤٩، مصدر سابق، ص٤٩].

هنا انتهت أرض اسرائيلية يزهار ومشاركته في الكينونة ومحاولته أن يفهمها. من هنا فصاعداً سيصبح ميثولوجياً. في هذه النهاية للقصة الواردة أعلاه، بعد التوصيف المفصل للطرد، أسدل الستار على الحاضر. يزهار ليس كاتباً إسرائيلياً، أي ليس من مواليد اسرائيل. لقد ولد وترعرع في أرض اسرائيل أو فلسطين، أو فلسطين - أرض اسرائيل إذا شئتم. وإذا كان ثمت مكان يمكن من خلاله أن نرى كيف تفكر «دولة» ويمكن عبره أن نفحص الكيفية التي انكتبت فيها الدولة، وكتبت تاريخها وبيوغرافية رعاياها وتمثيلهم حتى قبل أن يولدوا، فإن هذا المكان موجود في نقطة ما من المسافة بين «خربة خزعة» و«أيام تسيكليغ». وربما لهذا لم يجلس ليكتب رواية وإنما قصة طويلة حول «حادث واحد» مقطوع عن أي «ماضٍ» وأي «حاضرٍ» آخر أبعد من الحادث نفسه. كتابة رواية كانت ستضطره «لأن يكذب» ويبني ميتافيزيقا متكاملة حول الشباب والعلاقة بينهم وبين محيطهم النائي، وحول أصلهم وبيوتهم في الأساس حول الحرب، باعتبارها أكثر من كارثة طبيعية خماسينية. وهو لا يريد أن يكتب عن أكثر من موتهم في هضاب النقب. كتابة رواية كانت ستضطره للتبصر في التاريخ والقيام بتأملات في

الموشاڤه والبيارة والقرية العربية المجاورة والمسجد المقتلع. والتاريخ خاصته انتهى في ١٩٤٨.

خلافاً لقصة «الأسير» وقصة «خربة خزعة»، رغم أن الحرب هي الحرب نفسها، فإن العرب الموصوفين في «أيام تسيكليغ» بعيدون جداً. وعملياً لا غرابة أيضاً في أن المكان هو الصحراء الرهيبة، مكان «التربية الطلائعية» نفسه التي اضطلع بها بن غوريون في سنوات الخمسين (في هذه الأثناء وقع غزو سيناء، أي أن «المقاتلين أنفسهم» لم يذهبوا إلى «الحروب نفسها»). وربما أراد يزهار أن يُنزِحَ إلى داخل الكراهية القوية لحرارة الصحراء، خلافاً لظل البيارة الندية والزكية الرائحة، كل عدائه لأعمال الجيش في السنوات التي تحالف خلالها مع قادته (ديان وبن غوريون)، ذلك لكونه لم يستطع أن يكره أشياء أخرى في سنوات الخمسين وما بعدها أيضاً. لقد كان يزهار بحاجة ماسة لأن يحب ما لديه إلى درجة لم يستطع معها أن يصف إلا أرض النقب وبالألوان التي وصفها بها.

النهاية المقبوسة أعلاه لا تشي بقبول الحكم. غير أن الشخصيات في القصة تسلّم بالحكم. ويزهار حاول التنكر لذلك الحكم والتظاهر كما لو أنه سلّم به، لكن شيئاً ما فيه صار إلى موات في هذه النهاية. بعد «خربة خزعة» انسدت الطرق أمامه، فقد اضطره السياسي إلى الوقوف خارج الجماعة. أما الآن فقد انتهى أمر هذا الإدعاء اليزهاري. ولهذا توجب عليه أن يتراجع من السياسي نحو «حب البلاد». والذي تنبأ به في إحدى قصصه، بأنه يستحيل الصمود في وجه ضغط الجماعة، كان العامل والدافع للالتحام بالمؤسسة العسكرية - الأمنية (بن غوريون وديان وبيرس) ولالتزام الصمت في وقت لاحق، بعد ١٩٦٧. كما أنه كان محركاً، على أثر حرب لبنان وفي زمن الانتفاضة، للعودة إلى الوراء، لا إلى «خربة خزعة» مثلما فعل «المؤرخون الجدد» مثلاً، وإنما إلى رقعة الذاكرة الأخرى - الموشاڤه: رحوبوت والبيارة ويحيعام فايتس الميت.

«أيام تسيكليغ» هي معلم كبير. وليس هنا المكان لبحث ما ألحقته صهينة الكاتب بأعماله الأدبية. كل ما أريد قوله هنا هو أن أوتونوميا الكاتب ليست مسألة مفهومة ضمناً (بدهية)، بالأخص عندما يكون تحمسه منطلقاً من المجهود الوطني حسبما هو معلن مراراً وتكراراً في «أيام تسيكليغ». ويمكن أن نرى في هذه الكتابة توقاً إلى ملحمة أخرى، كما يمكن أن نرى فيها هروباً إلى مقاطعات أكثر سذاجة.

في مقابلة مع مجلة «حدريم» (غرف) سألت هليت يشورون يزهار:

قلت إنك رأيت في حياتك بلدين: واحد انتهى بين سنوات الأربعين وسنوات الستين، وبلد آخر تعرّض للمسخ. كأنما «جاء مقاول وأخذ البلاد»، ألا توجد هنا أدلجة للوضع؟ من المقاول هنا؟ وعلى مَنْ تقع المسؤولية؟

عن هذا السؤال أجاب يزهار بالقول:

الوضع الذي أذكره، ولداً، وهو الوضع الذي يخاطبني حتى الآن، هو غير المبني، المفتوح على الحقول، مثلما أريتك، في داخل كل الأماكن بقي خط واحد فقط وهو الخط الرباني [...] هذا الوضع هو وضع تشكل تدريجياً في العالم الآخذ في التكوُّن منذ ملايين السنوات، ويوجد فيه انتقاء وحكمة فوق أي مقاول وأي مهندس معماري [...] الآن جاء بولدوزر وهدم هذا الشيء. ها هو ذا، في وسط هذا الشيء، عمود كهرباء. وهو أمر بلا رجعة. هذه الـ «بلا رجعة» تؤلم مثل معرفة الموت. [هليت يشورون: أن تقول النهائي في اللانهائي، مقابلة مع س. يزهار، مجلة حدريم، عدد ١١، ١٩٩٤].

وألحت السائلة:

اعتقدت أنك تقصد المسخ السياسي الذي حصل في البلاد.

فأجاب يزهار:

من ناحية سياسية ينطبق هذا المسخ، أولاً وقبل كل شيء، على فقدان التوازن الأخلاقي. هنا ثمة إخلال بالتوازن. والناس الذين يفتقرون إلى هذا التوازن يهيمون في العالم كنازحين. الإخلال الأول بالتوازن كان عندما رأيت كيف يتصرّفون حيال العرب. ومع تضعضع هذا التوازن الأخلاقي عرفت أن شيئاً ما انتهى في الصهيونية. المرة الثانية كانت عندما قتل يحيعام. عندها عرفت أنه في هذه الحروب، بما فيها حروب «الدفاع»، ومع كل القوة وال «كفاح»، تكمن نهاية العالم الذي أرغب بالعيش فيه. [هناك].

المقاول الذي أرادت يشورون أن تسمع شيئاً عن مواصفاته اختفى من الحجة. الآن عندما يتوجب تفسير المجاز، يختفي المجاز. غير ممكن لنا أن نعترف في الوقت الذي تكون فيه العين الرائية لهذا الحوار بين القارىء والكاتب هي عين السلطة والجهاز والرموز. وفي هذا الإطار، تحديداً، يمكن رؤية ليس فقط نقد يزهار النزق والمتململ ضد النقد، وبالأخص الأكاديمي منه، وإنما أيضاً الغروب الثقافي لشريحة كاملة في الصحافة وفي أوساط المحلّلين والأدباء والأكاديميين أبناء «جيل قيام الدولة». ليست لديهم القوة لمعرفة ما يستحيل معرفته «فوراً». هذا هو «الموهوم» الحاد الذي يتحكم بالنصوص الإسرائيلية. من هنا، أيضاً، تنبع شعبية «وجهة النظر الطفولية / الفتية» وبالتحديد عندما يدور الحديث عن مسائل سياسية / تاريخية («جبل المشورة الشريرة» لعاموس عوز و«عاين قيمة الحب» لدافيد غروسمان و«مقدمات» لـ س. يزهار).

في المقابلة نفسها عادت يشورون إلى «أيام تسيكليغ» وسألت يزهار:

كتبت «أيام تسيكليغ» بعد حرب التحرير بعشر سنوات، من غير أن تتطرّق إلى الأسئلة نفسها التي طرحت في «خربة خزعة» وفي «الأسير». ألم توفر لنفسك حياة ناعمة سهلة مع أبطال فتيان؟ هل إن نظرة فتية، لا تمتلك بعد منظوراً استشفافياً، إلى الواقع في مقدورها أن تحمل مسؤولية على عاتقها؟

لم يجب يزهار على السؤال. ليس بالضبط، لقد تهرّب من الإجابة عليه. وفعل ذلك، في تقديري، لأن هذا السؤال هو تحديداً السؤال السياسي. ويزهار ليس بمقدوره أن يكون سياسياً إزاء ما مرّ عليه في الإنكسار الكبير ما بين فلسطين – أرض اسرائيل ودولة اسرائيل. ورغم ذلك فإنه قال أشياء لم يستطع عاموس عوز أن يقولها باسم يزهار، مع كل تصريحاته بأننا «جميعاً خرجنا من أيام تسيكليغ».

ومما قاله يزهار:

ما حصل معي آنذاك، وكان هذا بمثابة زلزال أخلاقي، أن الصهيونية أخذت تتحقق ليس وفق ما اعتقدت، ولا وفق ما قاله أبي بخصوص هذا التحقق. اعتقدت بأن ثمة معايير أخلاقية، وأن ثمة أشياء مسموحة وأشياء أخرى محظورة. إن سحب أرض من تحت قدمي إنسان هو الشيء الأشد فظاعة الذي يمكن عمله، على مستوى المجاز وعلى صعيد الواقع. لكن بعد ذلك كنت في وسط الحرب. وهذه الحرب، هل كانت حتمية حقاً؟ هل توجد، حقاً، حروب مبرّرة؟ وإذا كانت هذه حرب دفاع – دفاع عن ماذا؟ أو بماذا أنت أفضل من الآخر الذاهب إلى القتال من غير أسئلة؟ هذه أسئلة يصعب وضعها في أفواه فتيان لكونهم غير ناضجين بَعدُ لأسئلة كهذه.

لكن الأحداث ساقتهم نحو حالات كانوا هم فيها جزءاً من السؤال.

وعندما سألته يشورون، في مكان آخر من المقابلة: «لماذا لم تشتمل أيام تسيكليغ على أي اعتراض، من

جانب الأبطال، على الأيديولوجية الصهيونية؟» أجاب يزهار : «اشتملت، فقط هنا وهناك. مثلاً واحد ياك، أشبه بتيس صغير، عندما يتعرّض للقتل يصرخ أماه. فهو يحاول التمسك بهذه الأشياء لكي يؤجل النهاية».

هذا كل شيء، لا أكثر. ما من اعتراضٍ فعليٍ على الأيديولوجية الصهيونية. فقط أمّاه. وهنا، أيضاً، بالإمكان رؤية مدى تماثل يزهار مع أبطاله، إذ أنه، هو أيضاً، لا يعترض بشيء واحد على الأخلاق، رغم الكسر الكبير الذي أصابه به قيام الدولة ورغم التوكيد، الذي لا شك فيه من خلال قراءة المقابلة، أن الجرح من ١٩٤٨ لم يلتئم بعد. وفقط تلك الحرب في ١٩٦٧ - حسبما يعترف في المقابلة - أعادته إلى الوراء. إلى أين؟ لا إلى النقطة التي أنهى عندها «خربة خزعة»، أي إلى إقامة الدولة، لأنه لا يستطيع مواجهة «هذا». هكذا عاد إلى كتابة قصة لا تحتوي على خطر «الكره». ولهذا لم يكن في مستطاعه أن يكتب شيئاً ما ليس وجهة نظر لفتيان / أولاد. وجهة نظر أخرى كانت ستضطرّه لأن يرى وسط «الطبيعة القديمة» أحداثاً فظيعة كذلك، سبق أن كتب عنها في قصص الحرب. وهو يؤثر أن يستغرق في الطبيعة القديمة التي تحدث عنها في المقابلة، وأن يتبصر الحرب فقط من زاوية افتقارها إلى أي معنى، وكأنها لم تؤدِّ في أعقابها إلى مزيد من الحروب، وكأنه لا يعيش بجريرتها العديد العديد من الناس في بؤس، كأنه لم يكن للحرب تاريخ، الآن أيضاً، وبعد حوالى عقد من السنوات، وآنذاك كذلك، عندما كتب عنها. بعد عاشور من وقوعها ليس في مستطاعه مواجهة الدولة، والتماثل مع الفتيان ومعاناة الشكل الرهيب وفقدانهم والحداد عليهم، وهو حداد يزهار على البلاد التي ضاعت.

لم يكتب يزهار «أيام تسيكليغ» بأمرٍ «تلقاه من بن غوريون». غير أن كتابة القصة كانت جزءاً من نظام عمل أنيط بالأدب العبري في تلك الساعة. وعندما تكلم يزهار عن «مهمة الكاتب» (أمام رابطة الكتّاب في عيد الفصح العبري سنة ١٩٥٨) فإنه تكلّم «مثل بن غوريون»، أي «فكّر مثل دولة». ومن جهة ثانية فإن الرغبة في الكتابة كانت، من ألفها إلى يائها، رغبة أشواق، من طراز أشواق الرجل الحزين على موت الجميل والجيد. الحزن على موت البلاد القديمة والجميلة نما من جديد في رحم الحزن على الفتيان في حفر التراب. جميل وجيد - هكذا يحسب الاسرائيلي نفسه. وديان، في تأبين روعي روتبرغ، قال: «روعي روتبرغ، الفتى الأشقر الضامر، الذي ذهب من تل أبيب ليبني بيته في مشارف غزة لكي يكون سوراً لنا. روعي - النور في قلبه أعمى عينيه فلم يرَ وميض المدية القاطعة. اللهفة للسلام صَمّتْ أذنيه فلم يسمع صوت القتل المتربص». [موشيه ديان: حجارة الطريق، ١٩٧٦، منشورات عيدانيم، ص ١٩١]. بالمناسبة فإن روعي روتبرغ هو قائد منطقة ناحل عوز. وكان مسؤولاً، بحكم وظيفته، عن طرد «متسلّلين». وقد اغتيل بينما كان يطارد فوق صهوة حصانه حصّادي الذرة. قبل مقتله بيوم - يومين ألقى القبض على أربعة متسلّلين وضربهم. وبيني موريس طرح احتمال وجود حصّادي الذرة، الذين تعرّضوا للضرب، بين قتلته [Morris، مصدر سابق، ص ٣٧٩]. غير أن هذا غير مهم، فالأسطورة كانت، على الدوام، أكبر من أن تكابد تفاصيل صغيرة كهذه. ويجب القول أيضاً إن عاموس عوز، عندما بدأ يختلق الأبطال الشقر خاصته، كان في مقدوره أن يخلقهم أكثر ضخامة وأشدّ عنفاً وصمتاً.

الصديدُ يتفشّى

في نهاية سنوات الخمسين خرج جيلٌ جديدٌ إلى العالم الواسع، الذي بات يقدم ثقافة أكاديمية وسفرات إلى خارج البلاد ومستوى حياة «غربياً» بعض الشيء. هذا الجيل عرف باسم «جيل الدولة». وأشك فيما إذا خُلِع،

ذات مرة، وصف أنجح من هذا على شريحة جيل من الأدباء، الذين ولدوا في بلادٍ ثنائية القومية مع «عربٍ بجوارِ البيت» وسلّموا، تسليماً شبه مطلق، بالمزايا الأكثر أهمية للخطاب الحكائي الصهيوني. بدايةً سلّموا بالنسيان الاضطراري. وسلّموا، ثانياً، بالاستمرارية المباشرة للنرجسية الصبّارية، التي ورثوها من «جيل البلاد»، بخصوص كراهية المهجر، «الدياسبورا» و«الدياسبوريين». تذكروا مثلاً نهاية رواية «مولخو» العدائية التي، من خلالها، يعيد بطل أ. ب. يهوشع المهاجرة المتململة المعذبة عبر برلين الشرقية إلى وطنها، روسيا. لا يوجد هنا تناقض مع صهيونية يهوشع المتحمسة، على العكس ثمة هنا استمرار مباشر لثنائية دلالة الصهيونية: كل اليهود ينبغي أن يأتوا، والذي لا يأتي لا يستأهل المجهود. باختصار - الدولة العتيدة وضعت الـ «مولود» في المركز بوصفه موديلاً للتماثل. وكل من يأتي أو يولد أو ينضم ينبغي أن يتشبّه به.

في إحدى المحاضرات في بيركلي قال عاموس عوز:

«... ووصلوا إلى القدس، يهود من الطراز القديم نفسه. وكان من واجبنا - هكذا علّموني - أن نعلّمهم العبرية ونُخْرِجَهُم من جلودهم بأسرع ما يمكن». وثمت شيء ما أشدّ غرابة قاله عوز في المحاضرة نفسها:

اليهود الجُدد، أيضاً، لم أعرفهم جيداً، ربما عرفتهم أقل. كانوا على العكس تماماً غير أني لم أرهم البتة، فهم لم يظهروا في القدس وكانوا بعيدين. تمت تربيتهم في الكيبوتسات والبلماح والنقب والجليل، دائماً في مكان آخر. كانوا قساة وشعورهم شقر ناعمة وأقوياء وغير مُعَقَّدين. عملوا بكدٍّ في الأرض نهاراً. وفي المساء مارسوا الحب الجامح مع بنات الكيبوتس. وفي ساعات الليل المتأخرة حملوا رشاشاتهم اليدوية من طراز ستيْن وانطلقوا لتصفية الهنود الحمر الأعداء أو العرب قبل طلوع الفجر.

[Amos Oz: "Imagining The Other: 1" in Richard. Siegel & Tamar Sofer (eds.), The Writer in the Jewish Community, Associated University Presses, 1993, P. 116].

على النسق نفسه تقريباً كتب أديب آخر من الجيل نفسه، ومن القدس أيضاً. هنا ما كتبه أ. ب. يهوشع في تقديم كتاب من تأليف والده، بعد أن رحل هذا الأخير عن العالم:

السفاراديون القدامى، شيوخ العائلة وغيرهم، كانوا جزءاً من كينونتي فقط، لا الجزء الذي يستدعي التماثل القوي. سنوات الإعداد لإقامة الدولة أفرزت أبطالاً آخرين تعقبت آثارهم ساعات طويلة، من نافذة بيتي في شارع الملك جورج، وهم يتجولون قرب سينما «تل أور» وبيت الهستدروت - بداية بملابس الخاكي وقبعاتهم الصوفية، وبعد نوفمبر ١٩٤٧ مع رشاشات ستيْن وسيارات جيب أيضاً. إنهم القلائل، المتواضعون، الذين لم أُعجن منهم البتة شخصيات رومانسية وميثولوجية من أجل أن أهدمها فيما بعد بإيهام رومانسي. لم يكونوا متصلين بجدّي الذي كان يمشي في شوارع القدس بجلباب أسود وطربوش. وكنت ألقاه، أحياناً، في الشارع خلال سيري مع أصدقائي من مدرسة «الغمنسيه العبرية»، وهو مرتبك وخجول قليلاً [أ. ب. يهوشع: الحائط والجبل، ١٩٩٠، إصدار زمورا بيتان، ص ١٣٢].

يمكن بالطبع الافتراض بأن الصهيونية المتحمسة لهذين الروائيين المركزيين مرتبطة أيضاً بـ «رغبة الانتماء» إلى جماعة فعلية لم يكونا جزءاً منها. لكن ليس لهذا أية قيمة، إذ أن الفوارق بين سير الأفراد أهم بكثير من المشترك بينها في ترجماتهم لها. وهذه هي، بالتحديد، النقطة الميتة في الروايات العبرية المفرطة في تعاملها مع «السيره الشخصية» على افتراض أنها هي هي السيرة الجماعية. ذلك أن إيعاز السيرة الجماعية هام للغاية، لكون الدولة

تُوَظِّفُ الكثير في كتابة السيرة الجماعية. إنما يفضلُ التوسُّع والقول إن التوصيف، الذي يورده هذان الشخصان حول حنينهما إلى حُسنِ وجمالِ «الإسرائيليين الحقيقيين»، هو التوصيف الذي توجّه فيه كلُّ هيمنة الأنا (الذات) خاصتها بواسطة الأيديولوجيا التي تكون، دوماً ودوماً، مبنية مثل قصة. هناك قدرٌ كبيرٌ من الإعجاب الجسماني مرافق لأوصاف شوق هذين الروائيين المقدسيين للبلماح. وهناك قدرٌ كبيرٌ من الأيديولوجيا في سبيل جعلِ العلاقة بين فتى وبين مقاتل لا يعرفه علاقة إعجاب وحب. وعند عوز يترافق مع هذا الشوق شيء ما فورنوغرافي. وعند يهوشع شيء ما أخلاقي («متواضعون»). لكن كم من تماثُلِ الأنا المثالية مع مثالِ الأنا ينبغي توظيفه في هذا المكان، وما الذي في مقدوره أن يشعل النار في هذه العلاقة، عدا الأيديولوجيا المستحوذة؟ هنا يجدد اقتباس جاك لاكان في قوله: «عند التصاقها بنقطة تعامل الناظر إلى نفسه في المرآة، لا ترى الذات انعكاس الأنا المثالية، وإنما مثال الأنا خاصتها، في النقطة نفسها التي تتشوّق فيها إلى أن تكفي نفسها بنفسها».

في التوصيفين المقدسيين للحنين إلى الصبّار البلماحي يضطرم الشوق إلى مثال الأنا، وهو شوق مشترك لكافة رعايا كل أيديولوجيا، ويؤسس، بالطبع، مصطلح الهوية كإيعاز في أولى درجات السلم. ولهذا فإن «المركز الذي تخرج إليه النفس» موجود أيضاً في مكان ما هناك («كيبوتسات»، «بلماح»، «تل أبيب»، «دورية قيادة الأركان العامة»، «هوليوود»). وربما يكون الإبتلاع داخل التماثل مع «مثالِ الأنا» هو المبنى الأكثر أهمية الذي يمارسه كل جهاز سياسي وبالتأكيد حركة قومية، فكَمْ بالحَريِّ دولة جديدة في طريقها لبناء الـ «مفهوم ضمناً». من هنا ربما يكون في مقدور كل امرىء أن يفهم البعد الجسماني الهام للغاية في أدب «جيل ١٩٤٨» و«جيل الدولة»، فهذه هي الدالة (الوظيفة) الأيديولوجية المركزية لهذا الأدب - الحب، حب الرموز وأنصابها الرسمية.

الشاعر مئير فيزلطير، وهو في عمر أدباء «جيل الدولة» تقريباً، كتب في قصيدته «بقية قصيدة تربوية» (ظهرت في مجموعة «خذ») ما يلي: «لم أولد في نهلال، ولم أرضع من أثداء تنوفا». وليس البعد الجغرافي فقط هو المهم هنا (مع أن فيزلطير لم يولد حقاً في البلاد، حسبما تطرح القصيدة، وآخرون ولدوا في البلاد فعلاً). المهم أنه عملياً ما من أحد وُلدَ في نهلال (بالضبط كما أنه ما من أحد رضع من أثداء تنوفا، بمن في ذلك «مواليد البلاد»). ما من مكان كهذا ينشدُّ إليه الرعايا، الذين لا ينتمي إليهم المتكلم في القصيدة. وفقط من خلال توضيح كهذا يمكن أن تنبثق البقية اللاذعة للقصيدة:

«في دغانيا وفي بيتانيا،
نقطتان على كوكب سيّار آخر،
إلى هناك ستقلع بنات على رايات الأمة،
عذابات الطالب الجامعي تهشمت إلى طوريّة والرجل العامل الجديد
انتفض
ضد مستعبد طبقي على بعد ٣٠٠٠ حتى ٤٠٠٠ كيلومتر إلى الشمال - الغربي».

إن عدم ملموسية هذا النضال الطبقي لليسار الصهيوني، تحديداً، هو ما يجعل نهلال وأثداء تنوفا تصاوير ميثولوجية مستهزأة. وهنا يأتي دور الرثاء:

«لماذا يرغب الفلاّحون بموت مسيحنا الجميل؟
وعلى ماذا تتوهج أسنان البدوي خلف فنجان القهوة؟

يوماً بعد يوم
يتفشّى الصديدُ في الجرح
وما مِنْ مُطَبِّبْ».

هذه هي سخرية مَنْ ترعرع هنا ويعرف أين ترعرع ويعرف مدى هزء الصوفية عند اليسار الصهيوني. وفقط من هنا بمقدوره قول أشياء كهذه، فقط من الحلبة التي يَمْتَحُ منها التصاوير كمكان حريّته، لأنه ما مِنْ خَيارٍ آخر أمام الشاعر وأمام الكاتب أيضاً.

لست متأكداً مما إذا كان فيزلطير قرأ جاك لاكان غير أن كليهما، مثل كثيرين غيرهما، تغذى من مشروع الحداثة الكبير، من الفهم العميق لـ «التهميش القسري» و«الاغتراب القسري». وأريد إجمال هذه الوقفة القصيرة أمام التماثلِ في ثلاث جمل:

١ - اشتغال عوز ويهوشع وأدباء آخرون داخل الواقعية الاسرائيلية بمصطلح الهوية يرتبط ارتباطاً مباشراً مع «نفس الأمة». وهنا يكمن إخفاقهم في في كتابة أدب حداثي.

٢ - التشكيك الكبير بمصطلح الهوية، من طرف فيزلطير، يرتبط مع مقدرته على مواجهة الحداثة، بما يجعله المثل الأكثر أهمية للحداثة في الأدب الاسرائيلي.

٣ - سياسية فيزلطير، حتى عندما تظهر مثل لمح البصر، ترتبط ارتباطاً مباشراً مع مقدرته على فهم كون مصطلح الهوية مشابهاً للشارات، التي يوزعونها على التلاميذ في المدرسة، وعلى السجناء في السجن، ولشارات الأرقام الشخصية للجنود، لا أكثر.

الأبيات المقبوسة أعلاه من قصيدة فيزلطير كتبت في ١٩٦٩ (ونشرت في ١٩٧٣). وفي ١٩٨٨ قدّمَ هذا الشاعر محاضرة قصيرة خلال لقاءٍ لكتّابٍ يهودٍ من الولايات المتحدة واسرائيل في جامعة بيركلي، كاليفورنيا. وفيها أشار إلى محدودية النثر العبري الحديث. وتنبع هذه المحدودية، في رأيه، من الخوف جراء النفوذ المتعدّد التناقضات للواقع. وقارن فيزلطير النثر مع الشعر العبري الذي كتب في فترات متوازية (سنوات الدولة، مثلاً) وزعم أنه (خلافاً لما حصل في الغرب في فترات متوازية) فإن الشاعر تحديداً كان السبّاق في تطوّر الأدب العبري:

«ازدهر الشعر لأن إخلاص الشاعر كان، قبل كل شيء، لفنّه ولحقيقته الداخلية، بينما كان كاتب النثر العبري، طوال عشرات السنوات، خادم أفكار فورية آنية زوّده بها النَاطقون المختلفون باسم الصهيونية. كاتب النثر الذي ترعرع في البلاد لم يكن، حقاً، صاحب روح مستقلّة وحرّة».

لم يذهب فيزلطير الى حد الادانة، بل انه كان معتدلا للغاية في نقده عندما حاول ان يفهم:
«الاستيطان الصهيوني المتجدد في فلسطين وفيما بعد في دولة اسرائيل رافق قطيعة مع وفرة كبيرة من المواضي (Pasts) وعبر تشقق ملايين التفاصيل الحبة، ولا غرابة في ان كتاب الروايات، لم تكن لديهم الجرأة للنظر الى الوراء بعين صادقة من اجل رؤية الماضي البعيد والقريب، لا من اجل تطويعه فقط، تلك كانت مهمة فظيعة يبدو ان الشعر كان اكثر ملاءمة لها.

[Meir Wieseltier: "Poetry in Modern Hebrew Literature", in Richard Siegel + Tamar Sofer (eds.) The Writer in the Jewish Community, Associatd Universtiy Presses, 1993, P. 105].

إزاء ما يقوله فيزلطير أود التوكيد أني أتكلم عن معارضة، قبل كل شيء، وليس عن فوارق بين «أدب سياسي» و«أدب غير سياسي». وحتى هذه الفوارق، التي يتكلم عنها، ليست موجودة بالحتم بين النثر والشعر.

صحيح أن شيئاً ما في تطور النثر العبري تحرك في اتجاه «المحافظة على ما هو موجود» و«التلذُّذ بما هو موجود». لكن هذا التحرك ينسحب أيضاً على ما هو أوسع بكثير من «النثر». وقد جاء تلبية لشيء ما يتطلّب تجنيداً. وربما «شاءت الصدفة» أن يكون كتاب النثر بين المتجندين ولا يكون الشعراء بينهم. وماذا بالنسبة لألترمان، الذي جعلته إقامة الدولة شاعراً موجهاً من قبلها (الدليل ديوانه «مدينة الحمامة»)؟.

أما عاموس عوز فلم يبق مكتوف اليدين أمام فيزلطير. ورغم أنه قدّم محاضرته في اللقاء نفسه طلب حق التعقيب وقال كلاماً قاطعاً حول سياسية النثر العبري:

الكاتب الأكثر أهمية حتى اليوم، الذي ولد في البلاد هو س. يزهار [...] لقد كتب عدة روايات وقصص قصيرة وقصة طويلة واحدة، لا رواية. ألفٌ ومئة وثلاث وأربعون صفحة، لكن رغم ذلك تسمى قصة لا رواية. [...] إنها تدور على مدار خمسة أيام، وهي الإنتاج النثري الوحيد والأكثر تكويناً للأدب العبري، الذي كتب من قبل مولود في إسرائيل. ما من نتاج أدبي آخر غيَّر أو أدى إلى ثورة في النفس الاسرائيلية مثل «أيام تسيكليغ» ليزهار ومثل اثنتين من قصصه المعروفة للاسرائيليين، خاصة وهما: «خربة خزعة» و«الأسير». [...] إن الافتراض بأن كاتب النثر «أكثر تكبلاً بالحقائق الصهيونية» أو «أقل جرأة» لمجرَّد أنه من جيل البلماح يعني عدم فهم الذي حصل في الميدان. صحيح أنه كان رجل المؤسسة، بل كان عضو كنيست [...] رغم ذلك فإن يزهار هو الشخص الذي فتح الطريق أمام كل الأدب التقويضي العتيد. [Amos Oz : "Response to Wieseltier". المصدر السابق نفسه. ص ١٠٧ - ١٠٨].

إذا كانت «أيام تسيكليغ» تندرج في إطار الأدب التقويضي، فإن عاموس عوز، عندها، هو نائب «زياتا». لقد عرف يزهار في سنوات الخمسين، سنوات كتابة «أيام تسيكليغ»، ما لم يعرفه الآخرون. عرف من هو موشيه ديان وعرف ما فعله ديان وضد من. وعرف أيضاً أن شخصياته الصبّارية كانت ميثولوجية، غير أنه، تماماً كما يقول عوز في محاضرته، كتب الذات الاسرائيلية. هذه الذات يسميها عوز «نفس»، لكننا سندع بلاغته جانباً. ليس ثمت أدب تقويضي في «أيام تسيكليغ». والكاتب الذي يبني «النفس» ليس كاتباً مقوِّضاً. على أية حال لا أوصي برؤية هجوم عوز على فيزلطير في إطار كونه دفاعاً عن الصهيونية و«جيل البلماح» و«النثر العبري» فقط، لأن أساسه هو عدم فهم عوز لمصطلح المعارضة الذي طالب فيزلطير الكاتب به: الوقوف أمام الجماعة.

بعد (٣٠) سنة من كتابة «خربة خزعة» وإنتهائها سوية مع أوهام توراتية، مثل كرم «نبوت»، ومن خلْقٍ متألم لنبيٍّ غضبٍ («من سيخطر على باله أنه كانت هنا ذات مرة خربة خزعة ما، تلك التي طردناها وورثناها. لقد أتينا، أطلقنا النيران، أحرقنا، فجّرنا، صددنا ودفعنا وشردنا») كتب عاموس عوز تأويلاً من عندياته لهذا النتاج. وكان ذلك في سياق النقاش حول عرض فيلم رامي ليفي المأخوذ عن قصة يزهار في ١٩٧٧:

قصة س. يزهار لا تعالج النزاع اليهودي - العربي. هنا أخطأ كل الذين نضحوا زبداً على اختلافهم. ما من شخصيات عربية في «خربة خزعة» وإنما ظلال محوّمة وتخطيطات بقلم رصاص. موضوع القصة ليس نزاع اسرائيل - العرب، وإنما نزاع اسرائيل - اسرائيل. وللدقة أكثر: نزاع بين أحد شباننا المقاتلين وبين نفسه المنشطرة. [عاموس عوز: في ضوء السماء الصافية، ١٩٧٩، سفريات بوعليم، ص ٥٧].

هكذا بلا رتوش: س. يزهار لم يكن س. يزهار. لقد كان عاموس عوز. وما يريده عوز هو إبطال المقطع العميق للنزاع الكولونيالي. إنه يريد إيجاد إحباط، ويجد ما يريد. ولهذا فإنه يخلط بين «تمثيل العربي» وبين «نزاع

اسرائيل - العرب». وليس هذا فحسب، وإنما يجعل عوز (التنقيحي على ما يبدو) النزاع الكولونيالي تماماً في قصة يزهار (كل توصيف السلب والنهب وكل النهاية «النادمة» المغمَّسة بالجرح الكولونيالي)، إلغاءً مستهجناً «لنزاع اسرائيل - العرب». ليس فقط ما من عرب وإنما ما من صراع، أيضاً. وليس فقط أنه ما من صراع وإنما الصراع ذاته أشبه بيأجوج ومأجوج. الأنكى من ذلك أن تلك الشخصية قليلة الحيلة والمتذمرة والمنكسرة التي كتبها يزهار بدم الفؤاد تصبح لدى عوز تلك الشخصية الشهيرة من حركة «العمل»: الشخصية المعذَّبة التي تمتلك القوة لارتكاب الإثم وتحمل في صندوقها الإثم و«العدل» كذلك.

حول مدى القوة التي كانت للازدواجية الكولونيالية بين التاريخ / الجغرافيا في الثقافة الأرض - إسرائيلية - في السنوات التي تبلورت فيها شخصية «جيل الدولة» - يمكن أن تشهد حتى مقدمة المختارات الشعرية لالكسندر بن بعنوان «على طول الطريق»، التي كتبها ميخائيل هرسغور، البروفيسور في التاريخ حالياً والعضو النشيط آنذاك (في ١٩٥٨) في «ماكي»، الحزب الشيوعي الإسرائيلي، وهو الحزب الرئيسي المعادي للصهيونية في تلك السنوات. حتى هنا نجد الرغبة نفسها بتبديل التاريخ بالجغرافيا. وقد تعمدت الحديث، ولو إشارياً، عن اليسار المعادي للصهيونية الذي لا يمكن إتهامه بالطاعة الاختيارية، لكي أبيّن سهولة نسخ الأسطورة حتى في إطار منشورات صادرة عن «ماكي».

غير أني أودُّ التوسُّع هنا حول إشكالية التمثيل.

كتب كارل ماركس في مؤلَّفه «الثامن عشر من برومير لويس بونابرت»:

«إن تقاليد جميع الأجيال الغابرة تجثم كالكابوس على أدمغة الأحياء. وعندما يبدو هؤلاء منشغلين فقط، بتحويل أنفسهم والأشياء المحيطة بهم، بخلق شيء لم يكن له وجود من قبل، عند ذلك بالضبط، في فترات الأزمات الثورية كهذه على وجه التحديد، نراهم يلتجئون في وجَلٍ وسحرٍ إلى استحضار أرواح الماضي لتخدم مقاصدهم، ويستعيرون منها الأسماء والشعارات القتالية والأزياء لكي يمثلوا في هذا الرداء التنكُّري الذي اكتسى بجلال القِدَم».

بعد هذا الكلام بسنوات كثيرة ذكر فرويد تعبير «تمثيل التمثيل»، الذي أضحى معروفاً أكثر فأكثر الآن. والحديث لدى فرويد، ولدى ماركس، أيضاً، هو عن تمثيل ما لم يعد له وجود، أي عن حرية خلق تصاوير، حرية التمثيل في حلبة لم تكن خالية من تصاوير سابقة البتة. هذا هو بالضبط - تقول الباحثة الفرويدية ألينكا زوباكنيك - المبنى الذي سمّاه علم النفس التحليلي تمثيل التمثيل. نعمل في تمثيل شيء ما هو في أصله (ومن ناحية مبناه) غائب.

إن ما يهمنا، على الأقل، في سياق البحث عن النتاج النثري العبري «لجيل الدولة» و«جيل ١٩٤٨» - «شخصية الصبّار»، «شخصية العربي» وبالأخص في «كتابة البلاد» أو «الوطن» - هو أن نتذكّر ما هو ماثل خلف التوصيفين المتشابهين، وهو الفضاء الفارغ، الفراغ الذي يظل حُرّاً.

لقد سمّى ماركس مجهود التمثيل «خلق شيء لم يكن له وجود من قبل»، بينما تحدثت الباحثة الفرويدية عن «تمثيل شيء ما هو في أصله (ومن ناحية مبناه) غائب». هنا يحدث النشاط، خيار النشاط، حرية التخيُّل، الحرية النسبية للخيال، هذا الفراغ الذي يستحيل فيه عدم خلق الواقع من جديد، على الأقل في الإبداع الأدبي.

ما يهمنا من كل هذا هو أنه يظل من المنطقي الافتراض بأن «الذي ينتصر في المعركة على التمثيل، هو صاحب

الأدوات الأكثر قوة للتمثيل الذي يُعادُ إنتاجه طوال الوقت». وربما من المنطقي الافتراض، أيضاً، أن مرجّح الانتصار في المعركة على التمثيل، في مرحلة دولة القومية، هو التمثيل (القومي) من جانب الدولة. لكن الفراغ لا يزال مجال العيش للكاتب الحرّ والشاعر الحرّ. هنا يمكن أن تكافح وهنا يمكن أن ترفض. إن الفارق بين الشعر وبين النثر، الذي تحدث عنه فيزلطير، موجود في «المكان» الذي يكون فيه الشاعر أو الكاتب مستعداً لخوض معركة حول حرية التصوُّر. صحيح أن هذا المكان لم يَعُدْ شاغراً. لكن الفارق يظل قائماً بين الجاهزية لاستعمال تصاوير «حرّة» وبين السيطرة على التصاوير القائمة.

ميدانُ السوقِ خالٍ

بالاضافة إلى جمال «الصبّار» تميّزت النصوص الصهيونية أو الوطنية، مراراً وتكراراً، بنظرة الأنا إلى ذاتها كما لو أنها جالسة في منطقة إقليمية خالية من السكان. وهناك الكثير من التعابير البارزة حول خلو (فراغ) البلاد في النصوص المكتوبة خلال سنوات الخمسين والستين. والقصيدة الغبية لنعومي شيمر، منذ ١٩٦٧، والتي تحمل عنوان «القدس من ذهب» مع أنّات الحسرة مثل «ميدانُ السوقِ خالٍ» هي، بكل تأكيد، الإجمال الأشد وضوحاً لهذه البلاد الخالية الذي صمّمته قصة الدولة. بكلمات أخرى فإن هذا المجال الخالي، الذي تعيّن على الدولة أن تملأه بسرعة، سبق أي شيء آخر: سبق شخصية «الصبّار»، كما سبق «جمع الشتات» الذي استعان أصلاً بالفراغ «الجغرافي» العذري لكي يستصرخ همم الطلائعيين.

في سنة ١٩٦٢ (قبل سنة من نشر قصة عاموس عوز «الرحالة والأفعى») أصدرت إدارة الإرشاد نشرة استهلتها، في الفصل المسمى «بلدات التطوير»، بالجملة التالية:

«بعد قيام الدولة حصل تغيير أساسي في مجال الهجرة الى البلاد ومجال ملكيتنا للأرض. ومع انتهاء حرب التحرير تبيّن أن بأيدينا منطقة تزيد مساحتها عن (٢٠) ألف كيلومتر مربع، معظمها خالٍ من السكان». هذا الخلوّ أصبح «موتيفاً» مركزياً في أدب الدولة الفتية وأيديولوجيتها.

في واقع الأمر فإن هذه النشرة لا تتعرض إلى «النزاع» وإنما إلى «الطوائف» وهجرة يهود اليمن، التي تجد فيها حلاً لما تنشده. وهكذا تكتب النشرة حول الحلِّ الأمثل لقضية «الأرض الخالية»:

«الحلُّ يكمن في الإستيطان الزراعي... المستوطنات الجديدة من شأنها أن توسع الزراعة، وأن تؤمّن تزويد الغذاء للسكان، وأن تمنع تحقق الأخطار الأمنية الناجمة عن وجود مناطق خالية من السكان».

هذا هو النصّ الرسمي، الذي يواصل أسطورة «شعب بلا أرض إلى أرض بلا شعب». ولأنه كان هناك شعب فقد تم طرده.

وماذا عن الكاتب؟

المسافة بين نصّ عاموس عوز وبين هذا النصّ ليست كبيرة. تشهد على ذلك القطعة التالية من قصته الشهيرة «الرحالة والأفعى» (١٩٦٣):

«الجوع يجلبهم. وبسبب الجوع يهربون شمالاً، هم وقطعانهم المغبرّة. من تشرين حتى نيسان لم يعرف النقب المطر. الأرض انطحنت إلى غبار، والجوع تفشى في الخيام وفتك بقطعان الرحالة. سلطات الجيش سارعت الى استطلاع الوضع. ورغم مشاعر الحيرة التي لا تحتاج إلى تفصيل، قرّرت السلطات أن تفتح، في وجه البدو، الطرق

المؤدية إلى الشمال. لا يجوز ترك جماهير بأكملها، رجالاً ونساءً وأطفالاً، بين أنياب الجوع [عاموس عوز: بلاد بن آوى، ١٩٦٥، منشورات مساده، ص٢٥].

قارنوا هذه القصة مع القصة السالفة حول طرد عين حصب، ومع نشرة الإرشاد حول الفضاء الخالي للبلاد، ثم عودوا إلى قصة عوز: ليس فقط «أننا كُنَّا هنا» وهم «يأتون من الصحراء»، وإنما انتبهوا أيضاً لإرادة الجيش الطيبة ورحماته الحنونة. («نحن كُنَّا هنا ونحن عادلون / قدّيسون»). كم أنّ العالم الموصوف هنا يشبه الناراتيف الكولونيالي!

كتبت نوريت غريتس حول «الرحالة والأفعى» وحول قصص أخرى لعوز ويهوشع تقول:

«البطل في أدب سنوات الستين يمكن وصفه بأنه ذلك الذي استفاق في الصباح، غداة «خربة خزعة»، واكتشف بأن كل ما هو ذي دلالة انتقل إلى الجانب المضاد: التاريخ، المجالات، الطبيعة ومناظرها، الزمن المهم، الأخلاق الاجتماعية والقوى الإلهية – كل هذه الأشياء موجودة الآن في الجبال مع العرب وبنات آوى، وكلهم معاً يترقّبون لحظة الخراب والانتقام. أكثر من ذلك: الطبيعة معادية للبطل، غريبة عليه [...]، إنها طبيعة عواصف وحشية... طبيعة قفر ومحل وفيضانات... طبيعة جفاف... كل مركبات الطبيعة تتّحدْ معاً ضدّ البطل: الجبال والشمس والبحر. إنها طبيعة يستحيل بعد الآن إخضاعها والتحكُّم فيها، طبيعة تعمل فيها «قوى جامحة لا يؤتمن جانبها» («حتى الموت»، عوز). طبيعة عدوانية ومليئة بالكراهية. [نوريت غريتس: خربة خزعة وصباح الغداة، ١٩٨٣، معهد فورطر ومنشورات الكيبوتس الموحّد، ص ٧٧ – ٧٨].

واضح أن توصيف غريتس يلائم ما قاله الكُتّاب في قصصهم. وهي لا تمتلك لحظة واحدة للبحث فيما هو مسكوت عنه في النصوص، بكلمات أخرى فيما لم يظهره الكُتّاب أو فيما تهرّب من ألسنتهم. بل إنها توجز الأشياء بهذه الجملة: «محاولة لمسّ الماضي وإعادة تشخيصه غير ممكنة. يمكن فقط العودة إلى أعمال التدمير» (ص ٧٩). غير أن السؤال الذي يتعيَّنُ على الناقد أن يطرحه هو: لماذا اللمس غير ممكن؟ ما الذي يسدّ الطريق أمام ذلك؟

عودةٌ إلى الواقعية: «السيد ماني»

رواية «السيد مانيِ» (يهوشع، ١٩٩٠) هي نقطة تحوُّل. هنا وظّف الكاتب جهداً كبيراً لكي يكتب «تاريخ شعب إسرائيل في أرض إسرائيل» كتابةً متجدّدة وهارمونية. ولغرض كتابة هارمونية كهذه حول مسألة متعددة التناقضات، مثل تعاقب «قومية» وتعاقب «وطن»، اضطر يهوشع إلى ممارسة تلاعبات تسلطية، بلغة المجاز. زمان الرواية يمتد من الماضي ويعود القهقرى إلى الوراء، إلى الماضي المنتهي المعروف، والأمر الأكيد، فوق أي شيء، هو خلود إسرائيل. الرواية تمتدُّ على مسافة حرب لبنان والحرب العالمية الثانية والمؤتمر الصهيوني الثاني وسنة ١٨٤٨. وما يهم يهوشع، أكثر من أي شيء، هو «الهوية القومية». وهي مصطلح يخلط في الرواية بين «أهداف يتم بلوغها بوساطة التربية»، أي مشاركة الراوي في بناء الهوية، وبين افتراض ما بأنه «ثمة شيء كهذا» (هوية قومية).

كل صفحة من هذه الرواية تحمل شعور الانتشار بنجاح المشروع الصهيوني، من غير الإدلاء برأي حول ما ألحقه هذا المشروع من فظائع. ذلك أن يهوشع ليس كاتبَ خيالٍ ثريٍ فحسب، وإنما هو أيضاً تلميذ نجيب للبنى الجاهزة.

على أية حال، فإن القرّاء «يعرفون الفكرة» الصهيونية أو «يعترفون بها». لكن من بين الفترات الخمس المركزية في حياة الشعب اليهودي المنبعث إلى درجة دولة قومية، صارت إقامة دولة إسرائيل إلى نسيان، من قبل شعب يهوشع.

أين اختفت إقامة دولة اسرائيل في الفترات الخمس الحاسمة للشعب اليهودي في القرنين التاسع عشر والعشرين؟ كيف يمكن أن تكون حرب لبنان - وهي الحرب «الكابوسية» والتي اختلفت الآراء حولها - ظاهرة في الكتاب وكذلك الكارثة (الهولوكوست) وبينهما يتم نسيان قاع النهر المسمى «إقامة الدولة»؟

واضحُ أن يهوشع لم يكن قادراً على ذكر إقامة الدولة. ومن قرأ روايته «مولخو» أو «في البحث عن الزمان السفاردي المفقود» بمقدوره أن يفهم لماذا كانت إقامة الدولة مسألة كابوسية بالنسبة ليهوشع. غير أنه لم ينسَ إقامة الدولة فقط، وإنما نسي أيضاً الفترة الزمنية الطويلة الممتدة بين إقامة الدولة وبين حرب لبنان. وهنا يريدنا يهوشع أن ننسى أشياءً كثيرة: «جيل الدولة» ألغي الدولة، بالذات لأنه كتب باسمها. الدولة تطلب التغاضي عن قيامها، إذا كان ذلك ممكناً. مطلوب توصيف ما أدى إلى قيامها - هذا نعم. مطلوب أكثر نسيان تاريخها منذ قيامها: لاجئين، «معبروت»، حكم عسكري، عمليات انتقامية، عملية سيناء، حرب ١٩٦٧، ذلك أن كل واحدة من هذه المراحل من شأنها أن تضطر القارىء إلى مواجهة «ماضيه» الفعلي، لا إلى مواجهة «ماضي أمته». والنقاش هو حول هذا بالضبط. وهذا النقاش لا يثور في النقد الأدبي. لماذا لم يقف الكاتب إلى جانب أولئك الذين سلبت منهم ذاكرتهم؟ لماذا يقف جاهزاً دائماً لكي يزوّدهم بوجبة من ذاكرتهم الجماعية؟

بعد «ولادة الأمة» بحوالى مئة سنة أدلى اللغوي الفرنسي ارنست رينان برأيه حول «أهمية النسيان» في بناء «الذاكرة القومية»:

النسيانُ ... عاملٌ حاسمٌ في خَلْقِ أمّة، ولهذا فإن التقدُّمَ في دراسة التاريخ يخلق خطراً على مبدأ القومية، ذلك أن البحث التاريخي يُسلّط الضوءَ على أعمال عنف وقعت في أصل كل التشكيلات السياسية، حتى تلك التي كانت نتائجها ناجحة في التحصيل الأخير. الوحدة تتشكل دائماً بوسائل وحشية: وحدة شمال فرنسا مع الجنوب كانت نتيجة لمذابح وإرهاب استمر طوال القسم الأعظم من تلك الفترة.

فقط بعد هذا الكلام يوضح رينان:

ماهية كل أمة هي أن كل التفاصيل لديها الكثير من الأشياء المشتركة ، وفي النطاق نفسه أن الجميع نسوا أشياء كثيرة [...] كل مواطن فرنسي تعيَّن عليه أن ينسى مذبحة سانت برتولومي، التي وقعت في الجنوب في القرن الثالث عشر. [Ernest Renan : "What is a Nation?", in Homi K. Bha bha (ed.) Narration and Nation, Routledge, 1990, P. 11] ويهوشع بنى «سلالة» تؤمِّن تماسكاً.

فضلاً عن ذلك أودُّ القول أن تحويل اليهود إلى أمة صاحبة أرض، لم تكن عملية «كوميدية» على نسق «السيد ماني»، إنما هي عملية أشد تعقيداً. ولولا أن غالبية الأراضي كانت، بعد قيام الدولة، في أيدي العرب، لما كانت الدولة تمارس وسائل دكتاتورية عسكرية ضد الأقلية العربية وتمارس تمييزاً عنصرياً ضدها حتى يومنا هذا.

الفصل الثالث من «السيد ماني» يتحدث عن القدس. فما هو إخفاق ماني في هذا الفصل؟ أن يمنح العرب لساناً. اللسان الذي يريد منحه لهم هو لسان قومي، ولأنه يفشل فإن مسؤولية ذلك تقع عليهم. أليس هذا موقف

الدولة؟ (بالتأكيد نعم). ما هو الميسم الشخصي للكاتب في هذه القصة؟ إنه يدع يهودياً سفاردياً، ينجذب بخيوط سحرية إلى الصهيونيين القادمين من أوروبا، يخون البريطانيين ويقنع الفلسطينيين بأن يطالبوا بالقومية:

وهكذا كان يقول: من أنتم؟ استفيقوا قبل أن يصبح متأخراً وينقلب العالم. خذوا هوية بسرعة! ويخرج من جيبه وعد اللورد بلفور الذي ترجمه إلى العربية ويقرأ لهم، لكنه لا يفسّر، ويواصل: هذه الأرض لكم ولنا، نصفُ لكم ونصف لنا، ويشير في اتجاه القدس [...] ويقول: هناك الإنجليز وهنا الأتراك، لكن جميعهم سيذهبون ونبقى نحن لوحدنا، استفيقوا، لا تناموا.

«السيد ماني» هي، حقاً، ذروة التخبّط في الوحل «لجيل الدولة» بهذا التبسيط لمصطلح القومية:

بعد ذلك يفرش لهم خارطة فلسطين، التي رسمها على شرفهم بالألوان والبحر فيها أزرق، وهم ينظرون إلى الخارطة مندهشين من أنه لأول مرّة يشاهدون كل وطنهم في شكل ورقة صغيرة جداً. [...] ويخرج مقصاً من جيبه ويقول: لكم نصف ولنا نصف. ويقصُّ الخارطة بالطول، ويعطيهم نصف الجبال والأردن ويبقي لنفسه الساحل والبحر، وفؤادهم منكسر قليلاً لقصِّ الخارطة [...] ومثل الأولاد يقولون: نحن أيضاً نريد البحر. فيتعجبُ بداية ويغضب، بعد ذلك يخرج من كشكوله خارطة أخرى ويقصها بالعرض. [أ. ب. يهوشع: السيد ماني، ١٩٩٠، منشورات هسفرياه هحدشاه، سيمان كريئاه، هكيبوتس همؤحاد، ص ١٨٧].

«مثل الأولاد يقولون: نحن أيضاً نريد البحر» – وتمحّي التراجيديا بجرّة قلم. لندع تصوير «مثل الأولاد» ولندع التحدي الأيديولوجي (إثبات أنه كان بالإمكان تحقق شيء مختلف وأن الفلسطينيين متهمون بذلك، أي أنه لم يكن ممكناً غير ذلك من وجهة نظر دولة اسرائيل)، إن كل مهارة يهوشع مجندة لهذا التوصيف الزاهي والجميل حول تقسيم البلاد. وما نجده هنا ليس إلا نسخة معدّلة (فنية في هذه الحالة) عن الصياغة الرسمية: «نحن أردنا» التسوية. وهكذا يتضح، رويداً رويداً، غياب الدولة. الدولة ليست موجودة لأنها هي الراوي ذاته وهو، كما هو خليق براوٍ واقعي، لا يروي ذاته. إنه يروي «الأشياء الموضوعية».

اللسانُ المشقوق

قبل أن يدسّ بياليك في فم نعيم (رواية «العاشق») وقبل أن يقحم على الفلسطينيين مطلب الحقوق القومية، بحسب برنامج «ميرتس» بهذا القدر أو ذاك، قطع يهوشع لسان العربي، بطل روايته «إزاء الغابات» (١٩٦٤).

لا شك أن يهوشع فنان وأن موهبته تطلّ من خلف كل صفحة يكتبها. لكن ضعف هذه القصة ناجم بالضبط عن تبعيتها الهائلة للمضامين السياسية التقليدية، التي حاولت تجميلها والاحتيال عليها.

كتب أنطون شماس عن «إزاء الغابات» يقول:

العربي المقطوع اللسان في «إزاء الغابات» لابراهام ب. يهوشع شكّل منعطفاً هاماً، وكانت لديه أشياء يقولها بطريقته الخاصة. وفي منظور تاريخي تتضح اليوم من جديد أهمية هذه القصة التي كتبت في أوائل سنوات الستين، في أخريات فترة الحكم العسكري (الذي لا يرد له ذكر في القصة) [...] اللسان مقطوع حقاً، وذلك لعدة أسباب بينها أن يهوشع لم يعرف جيداً ماذا يضع على لسان العربي، لكن الحضور شبه البطولي يؤكد الأليبي البلماحي، وفي الوقت نفسه يفلح في تقويضه. إنه عربي، بعد قطع لسانه، يعرف الآن أن يتكلم لغة واحدة فقط هي لغة النار، اللغة التي ستبيد الغابة وتكشف خرائب القرية العربية، وتضع الأخلاق الصهيونية وجهاً لوجه

أمام الهيكل الذي في التابوت. [انطون شماس: مقدمة سيناريو فيلم «أڤانتي بوبولو»، ١٩٩٠، منشورات كنيرت، ص ٩].

لا يرد ذكر الحكم العسكري في القصة للسبب نفسه الذي يقف وراء افتقار العربي إلى لسان. هذه هي النقطة الأكثر أهمية في أقوال شماس، رغم أنه يقلل من أهميتها. والحكم العسكري غير مذكور لأن أ. ب. يهوشع ينسى الدولة طوال القصة كلها. والكيرن كاييمت يسميها «دائرة التشجير». لكن هذه الدائرة هي أكبر بكثير من كونها «دائرة تشجير»، لكن الهدف منها هنا هو قطع لسان العربي. فمن الذي سلّم الكيرن كاييمت أراضي لتشجيرها؟ – مصلحة التطوير. ومن سلّم مصلحة التطوير مئات آلاف الدونمات من الأراضي؟ – الوصيُّ على أملاك الغائبين. من كان الغائبون؟ هؤلاء هم مقطوعو اللسان لدى أ. ب. يهوشع. وطوال القصة كلها يعرف يهوشع ذلك، وبدل تحديد هذه المسألة فإنه يتسلى بـ «غابة» ليست مؤصلة ويجعل البحث في هذه المسألة ضرباً من الإكتشاف «المدهش» من وجهة نظر البطل: ثمة غابات في إسرائيل! ثمة قرى مهجورة! ثمة متبرعون تنقش أسماؤهم على لافتات في الغابات بعد زرعها!

إن الدهشة من اكتشاف «الواقع» هي لبّ الفن الواقعي الجيد. غير أن الدهشة هنا هي ذات بعد كوميدي غير مثير، لأنه خلف هذا الاكتشاف يبذل يهوشع مجهوداً جباراً لإخفاء الاكتشاف الأشدّ مرارة والأدهى، لكونه غير مهتم حقاً بالعربي وإنما بالفكرة فقط.

نعود إلى السؤال: لماذا قطع يهوشع لسان العربي؟ ألم يكن في مقدوره أن يضع على لسانه رواية ما؟ – الجواب هو نعم، بكل تأكيد. لكن اللسان المقطوع ليس لسان العربي. إنه لسان اليهودي. أو بكلمات أخرى: رغبة اليهودي هي صمت العربي، الحاجة ماسة إلى فم من غير لسان أو فم يغمغم أو فم يجيد الإلقاء فقط. وهذه هي، في الوقت نفسه، رغبة الناراتيف الصهيوني: أن يتكلم العرب مثلما نحن نريد أن يتكلموا، أو أن لا يتكلموا البتة. في القصة تم قطع لسان العربي لأن ما لديه من قول هو معرفة إرهابية (نار). والمعرفة التي عند العربي لكي يقولها بلسانه تتلخص عندنا في معرفة «استشراقية». أما الذاكرة التاريخية فهي معرفة للذين يفهمون بواطن الأمور مثل جهاز الأمن العام وجهاز الاستخبارات العسكرية و«مصادر تقييم عليا».

في صلب قصة «إزاء الغابات» لم يقف شيء باستثناء الرغبة بقول «الفكرة» وهي أنه لديهم عدل إزاء العدل خاصتنا («العدل إزاء العدل» و«الحق إزاء الحق»). وهذه القضية تظهر عند يهوشع في قراءة أكثر إنسانية بقليل مما تظهر عند عوز.

إذا انتقلنا إلى روائي آخر هو يهوشع كناز، نجد أنه في روايته «تسلل أفراد» يستعمل تقنية الوقوف في الوسط، بين القارىء والمؤلف، بوساطة شخصية متلصصة. لكنه عندما ينبغي أن يواجه الجيش نفسه، فإنه ليس مستعداً لفعل ذلك بالطريق نفسها التي يواجه فيها، مثلاً، التوتر بين الأشكنازيين والشرقيين. الجيش عند كناز هو أشبه بـ «الكون وما فيه»، تماماً حسب الشيفرة الصهيونية: «الجيش هو جميعنا». ولهذا، فإنه يُكره نفسه، في نهاية القصة، على كل شيء بوساطة «الجماعة». وبدل أن يذهب في أعقاب «فؤاده» إلى المكان الذي أراد حقاً الذهاب إليه، فقد كتب مشهداً «هزيلاً» يتدخل فيه الكاتب، تقريباً بوضوح، لكي يغرس المغزى. في هذا المشهد يصل جنود كناز الجدد إلى منطقة رملية ويكتشفون «المكبوت العائد»: قرية فلسطينية مدفونة في الرمال، طرفها القصي ظاهر فقط، وأشبه بقبر مفتوح قليلاً. عندها يبدأ الحوار بين أبطال كناز – وثمة لقاء لغوي جميل بين

«فتيان الموشاقه» و«أبناء الطوائف الشرقية» - وفي نهاية الأمر يلخص ألون، الأيديولوج الصهيوني، القضية بجدلية تبدأ بـ «ينبغي أن نشفق عليهم» وتنتهي بـ «أكثر من ذلك ينبغي أن نشفق على حالنا»، لأنه ذات يوم سيأتي العرب للحرب من أجل هذا البستان. «والذي على استعداد للتضحية من أجل ذلك بكل شيء - لديه احتمالات الانتصار والبقاء هنا». والراوي في هذا الكتاب يستمر بالكلام، الذي يمثل موقف المؤلف أكثر من أي مكان آخر:

«الأشجار الضامرة الحالمة والواقفة مغطاة حتى وسطها بالرمل، ترضع من الأعماق الغامضة لأرض مختنقة بقية ماويتها التي تنفد، وثمراتها، التي ترسل إلينا وساوس الموت، كانت هناك مثل لغز غير محلول مزعج. زمن الاستراحة يشرف على الانتهاء. وكما لو بقوة أمر داخلي، مستتر، نهضنا مثل رجل واحد، اقتربنا من حافة البئر، ففككنا أزرار بناطيلنا وبُلنا فيه». [يهوشع كناز: تسلل أفراد، ١٩٨٦، منشورات عام عوفيد، ص ٤٧٦].

الإسرائيليون بالوا على الحطام، على البقايا. لقد أصبحوا أمة بوساطة التبوُّل. لقد «نسوا»، «لم يتذكروا»، تاريخ الأرض التي تحت أقدامهم. النزاع لم يُحلّ بالطبع. بيوغرافية الإسرائيلي مركّبة من كسر التعاقب في كل ما يتعلق بالأرض. ومن جهة ثانية من خلال توكيد تعاقب علاقته مع «آباء الأمة»، أي مع ميثولوجية التوراة.

هذا هو الميدان الذي يواجه فيه الكاتب الأيديولوجية. لكن من هذه الناحية، بالنسبة للكاتب الاسرائيلي وبالنسبة لقارئه أيضاً، فإن هذا هو المكان الذي اجتث منه اللسان واجتثت الذاكرة، وجرى التسليم بالحكم والتعاون الأيديولوجي مع «الوعي القومي»، وأصبح «مفهوماً ضمناً». أو بكلمات أخرى: القصة اشتركت في بناء الأمة.

عندما استدعت صحيفة «غارديان» عاموس عوز لكتابة مقال على شرف الاتفاق مع م.ت.ف فإنه استهل مقاله الاحتفالي بهذه الكلمات: «الحرب الإسرائيلية - العربية استمرت ثلاثة أجيال تقريباً. لقد بدأت بهجمات متقطعة من جانب العرب على اليهود العائدين إلى وطنهم» (١٩٩٣/٩/١). إذ، ما يهم ماذا نعرف عن بداية النزاع حول الأرض؟ هذا هو عنف الصمت. الكلام الانتصاري. بما أنكم وقعتم على اتفاق خنوع، إذن سلموا أيضاً بـ «الرواية خاصتنا». وخلف الكلام عن «حق إزاء حق» و«عدل إزاء عدل»، وهو كلام معدّ لتبرير شيء واحد فقط هو القوة، خلف كل ذلك هناك القصة التي يتعيّن على الكاتب أن يسردها.

سنوات الخمسين وسنوات الستين المبكرة ستكون في الأعوام القريبة، الميدان الأكثر أهمية للنقاش الكبير حول دولة اسرائيل، بعيداً عن التغطية المريحة «للحرب».

في مقدمته لكتابه حول العمليات الانتقامية كتب يوآف غلبر فقرة تنطوي على العديد من العِبَرْ جاء فيها:

«استناداً إلى ما كان متبعاً منذ أجيال في الشرق الأوسط، انتظر اللاجئون أن يعودوا إلى بيوتهم عند انتهاء الحرب. [...] تصوّر اسرائيل بالنسبة لماهية مشكلة اللاجئين، كان مختلفاً عن رؤية العرب. لاجئو الحروب والثورات في أوروبا العصرية بدأوا حياة جديدة في البلاد التي هربوا إليها، وبيوتهم استولى عليها لاجئون أو مهجَّرون، كنتيجة لترتيبات سلمية. وهذا ما جرى أيضاً في اسرائيل بعد حرب الاستقلال: مهاجرون جدد، في البداية من أوروبا وأميركا الشمالية، وفيما بعد من الأقطار العربية، سكنوا في بيوت اللاجئين الذين هربوا من حيفا ويافا والقدس واللد والرملة».

هل فهمتم غلير؟

مشكلة اللاجئين راجعة إلى مسألة العقلية. في أوروبا لا يريدون العودة ولهذا هناك حرب. وهنا أين يمكن إدراجها، حسب التوزيعة أعلاه؟ يفضّل أن نعود إلى الفقرة المقتبسة من قصة «الرحالة والأفعى» لعوز أو إلى دلالة التبويل في رواية «تسلل أفراد».

إذا كان هناك شيء ما مبرّر في الإسم «جيل الدولة»، فإنه غير مرتبط بكلمة «جيل»، وإنما بكلمة «دولة». وإذا كانت هناك، حقاً، أزمة وسط ما يسمى «جيل الدولة الموسع» فإنها مرتبطة بالأزمة التي تأخذ بخناق الدولة، وهي أزمة عميقة غير مسبوقة، وتجد تعبيراً عنها قبل كل شيء في «الروح الشريرة التي ترفُّ على وجه اللغة»، الروح الشريرة للماضي الفلسطيني. إيماءة اليد الطاردة لبن غوريون، المصادرة والسلب، ثرثرات الأيديولوجيين، تثمين الصمت، كابوس الغابات، التبويل على البقايا - كل هذه الأشياء لم تقدر على المكبوت. لقد عاد ويعود. الأدب يتعيَّنُ عليه أن يتَبَصَّرَ الماضي من خلال عيونٍ صادقةٍ، عميقاً عميقاً داخل الظلام.

ترجمة: أنطوان شلحت

أيلول ١٩٩٠ - أيلول ١٩٩٤

اشارات :

(١) هذه القطعة وصلت إليّ بفضل المترجم بيرتس كدرون، الذي نقلها أيضاً إلى «نيويورك تايمز». مرات عديدة تكون الطريق المثلى لتوصيل قضايا، ينبغي ألا تظل طيّ الكتمان، إلى مسامع الإسرائيليين هي «كشف السرّ في غات»، بلغة التوراة، ومجازاً «فضح السرّ بين الغرباء».

(٢) يمكن قراءة وصف مفصل حول ضيق هذا الإجمال لدى إيلينا كورن: «تغطية يوم الأرض (١٩٧٦) في الصحافة الاسرائيلية»، ١٩٩٤.

(٣) قصة المذبحة المروعة التي اقترفها جنود «جيش الدفاع الاسرائيلي» في تلك القرية التي لم تعد موجودة على وجه الأرض وتجلس على أنقاضها اليوم مستوطنة أماتسيا في قطاع لخيش، نشرتها الصحافية يوئيلا هار-شفي في جريدة «حداشوت» في ٢٤ و٢٦ آب ١٩٨٤.

إلتماس التلمس

نعود مما نسمّيه محتشَداتنا ، تلك اللقاءات العامة ، مع العواصم ، حيث الفنادق والقاعات مكتظة بنا ، وبمن جاؤوا يستمعون أو يستمتعون؛ أو يتفرجون: هم يتفرجون علينا ، نحن المخلوقات التي لا تزال تمسك بالمرهف والناصع والبعيد ، ونحن أيضاً - أعني الشعراء - نتفرج على هؤلاء الطيبين الذين لا يزالون يرون الحياة في مكان بعيدٍ عن دغل التكالب اليومي.

نعود من هذا المحتَشد ، أو ذاك ، إلى ملاذاتنا ، إلى غرفنا البسيطة والصارمة في آن. هنا سوف تحدّق فينا عيونٌ أقل رحمةً ، هي عيوننا نحن ، بينما يتراصف على الرفوف شعراء بلغات شتّى ، وهم يراقبون المشهد ، وكان فرناندو بيسوا في آخر الصفّ:

رأيتُ كُلَّ شيء ، وأعجبتُ بكل شيء
لكنّ كلّ شيء كان إمّا زائداً على ما أريدُ
أو أقلَّ مما أريدُ
- لا أدري كيف -
وهكذا تعذبتُ.

«من قصيدة (تزجية الوقت) ترجمة المهدي أخريف»

*

سوف نسأل أنفسنا : ماذا نفعل؟ وإلى أين نريد أن نأخذ الناس؟ تُرى ، هل تغيّر شيءٌ ما ؟

نحن نفعل ما فعله أسلافنا ، من امرىء القيس والشاعر الياباني إلى الهندي الأحمر الساحر وموسيقيّ الجاز.

لكنني هنا أنسبُ الفعل ، ولا أتكلم عليه.

هل الأمر صعبٌ إلى هذا الحدّ؟

هل الكلام على الشعر صعبٌ إلى هذا الحدّ؟

*

لي ، مادةُ عملي: اللغة.

وهي مادّة ميسورة، ملقاةٌ على قارعة الطريق، كما يقال، غير أنها في الوقت ذاته مادّة ملتبسة. هي ليست خاماً كالحجر وأنبوب اللون. هي ليست ذات سلّم أو سلالم كالأصوات. ليست مجرّدةً من الدلالات حتى يمكن أن نلعب بها لعبةً حرّةً، وإن كان الهدف الأبعد هو بلوغ هذه اللعبة الحرّة.

هي أيضاً مادةٌ قابلة للاستعمال الأسوأ. ووحداتها (أي الكلمات المنفردة) ليست جميلة بحدّ ذاتها، مثل ما نرى في الألوان الأصلية، أو في الـ: دو، ري، مي، فا...

بهذه المادة العجيبة، يتعيّن على الشاعر العمل، كي يصل إلى موسيقى صافية، إلى صورة من صنعه هو، إلى بنيةٍ هي من التعقيد والتركيب والهندسة بحيث تشكّلُ عملاً فنياً يقف على قدم المساواة، في الأقل، مع اللوحة، والتمثال، والمؤلّف الموسيقيّ.

يضاف إلى هذا كله، نداءٌ ما، خافتٌ أو صائتٌ، إلى الناس.

إذاً، عليك أن تأخذ اللغة مأخذاً خاصاً، أن تدخل إليها مدخل صدقٍ. وهنا، هنا بالذات، يكمن المشكل.

أي: كيف تدخل إلى اللغة مدخل صدقٍ؟

لن أضع قاعدةً، فالشعر لا يقبل التقعيد.

لكني أراهن على الطفل.

للطفل عينان واسعتان، وتمتمة.

وثمت رأيٌ عميقٌ يقول إن الشعر هو في ما لم يغادر الشفتين بعدُ.

إذاً، الشعر تمتمة.

أمّا العينان الواسعتان، فمباركٌ الشاعرُ الذي يمتلكهما.

ترى... من يقود من؟ الطفل أم البالغ؟

أحاولتَ أن ترصد العلاقة بين أمٍّ وطفلها في حديقةٍ عامّة؟

الطفلُ هو الذي يقود الأمّ.

هو من ينبّهها إلى ما خفيَ، أو إلى ما نُسيَ.

هو من سيمدُّ إصبعه الطريّة إلى النحلة.

ولسوف تنظر الأمّ إلى النحلة، معجَبةً بانتباهة طفلها.

لكنها ستردع الطفل حالاً.

الأمّ تعرف بالقيد الذي لا يعرفه الطفل. تعرف أنّ النحلة الآن تعني اللسعة فقط.

هكذا سوف ينهار عالمٌ كاملٌ من العلاقة بين الإنسان والطبيعة، عالمٌ كاملٌ من الملمس بين الكائنات.

الطفل غير معنيٍّ باللسعة. إنه معنيٌّ باللون، وبالجناحين المرهفين وحركة النحلة الرشيقة، وأزيزها.

الشاعرُ، هو الذي يمدّ إصبعه، كالطفل، إلى النحلة.

وهو الذي قد يتحمل حرقة اللسعة، من أجل المشهد.

*

لكن، كيف ينطقُ الشاعر؟

كيف يُنطق المشهد؟

الطفل، يلتقط الإشارة. سيقول الطفل: ززززز ....، ويمدّ إصبعه. غير أن الشاعر هو حارسُ اللغة، والقيّمُ في معبدها، والمؤتمن على أسرارها. وهو، لهذا كله، المنتظرُ في الإبانة.

هنا، سوف يجمع الشاعر بين أمرين: تلقائية الطفل، والعمق المكتسب عبر المعرفة والفلسفة.

المبدأ عامٌ حتى اللامعنى.

وفي التطبيق تتّضح معالم المبدأ.

ستكون اللغة ملموسة، محدَّدة، حادّة، ناتئة، لا خلاف على ظاهرها، منتقلةً بخطوة مباشرة من الأرض إلى الورقة.

سيكون بمقدور طفلٍ في السابعة أن يقرأ النصّ، فيفهمه على مستوى معيّن، بينما النصُّ نفسُه يجعل شاعراً آخر يقلّبهُ على وجوه عدّة، وربّما وجد عالم النفس ضالّةً له، فيه.

وفي هذا السياق، تأتي احتكاماتٌ دقيقةٌ، بل قاسيةٌ أحياناً، مثل الإعتماد على الإسم الجامد أو المشتقّ المحال إلى الجامد، في المفردة، أي في المادة الخام المستعملة (لن أذكر احتكامات أخرى).

*

هذه اللغة، وظيفيّة. ذات مهمّة دقيقة هي التعبير عن انتباهةٍ معيّنةٍ، حالةٍ ما، إلتقاطةٍ ثابتةٍ أو قابلةٍ للنمو، تهويمةٍ، حلمٍ، أو كابوس...

أي أن هذه اللغة، في هذه القصيدة، هي ذات موضوعٍ، وبتعبير آخر: هي لغةٌ موضوعيّة.

تقول أنت: والذات؟ أليست القصيدة نصّاً ذاتياً؟

أقول لك: بلى، القصيدة نصٌّ ذاتيٌّ، غير أن الذاتَ تترقرق، خفيّةً، تحت النصّ، مثل جدولٍ سريٍّ.

أمّا حين تكون الذات جهيرةً، طافيةً، فإن النصّ سيطفو معها في السطح، حيث لا أعماق.

إنّ مما يحفظ للنصّ أخلاقية العملية الفنية، هو: الموضوع، فالذات المتضخمة، التي لا تنظر إلا في مرآتها، تظل أسيرة محدوديتها، ولن تجد من يشاركها ما تقول.

*

النصُّ الشعريّ المنجزُ، يبحث عن اكتماله، ولن يتمّ هذا الإكتمالُ إلا باكتمال الدورة أو الدائرة الطبيعية للنص، أي المشاركة.

فالقارىء ليس متلقيَ نصٍّ. إنه مُؤوِّلُ نصٍ، وواهب النصِّ إنسانيةً.

لا أتحدث هنا، عن قارىء مفترض، محدَّدٍ بظروفه. أنا أتحدَّث عن قارىءٍ له علاقة مسبقة بالنص المنجز، عبر الموضوع. أي أن القارىء ساكنٌ، سلفاً، في آلية العملية الإبداعية. وفي هذه الحال لن يجد النصُّ عوائق محبِطة في إنشاء علاقة. ولسوف يكون استقبال النص مصحوباً بحفاوةٍ طبيعية. إنه نصٌّ مشترك.

*

في القصيدة، عناصر تقنية، يمكن النظر إليها، على حدة، متمايزة عن سواها مما يدور في القصيدة من موضوع وتجربة وإحساس وفكر... الخ. وأعني بالعناصر التقنية، أموراً مثل: النحو، تركيب الجملة (لا أقصد الجملة الشعرية)، علائق الحروف، علائق الحركة والسكون، طبيعة الوزن، التنقيط.

للوهلة الأولى، تبدو هذه العناصر قليلة الشأن في المعمار النهائي للنص، وأقلَّ شأناً في توجيه مساره وملامحه.

لكننا، حين نصبر، ونحن نتفرّس في حرفة العمل الشعري، ونتقرّى بأناملنا تفاصيل العمل، سوف نجد أن هذه العناصر التي توهّمنا ضآلة شأنها، هي، بالفعل، الهيكل الدقيق الذي انبنى عليه النصُّ، مفاصلَ وتفاصيلَ، ونجوماً عُلّقت بالهيكل كالقناديل.

أمثّلُ للمسألة، بعنصر الموسيقى. ولئن لا يهوون الموسيقى في النص، أمضي إلى منتصف الطريق، فأقول: عنصر الصوت.

وهنا، أودّ الإشارة إلى أنني لا أعني بعنصر الصوت، ذلك المتأتي من تلاوة الشاعر قصيدته، وما

تضيف التلاوة من ترنيم، وإنما أعني العلائق الصوتية المشتبكة في نسيج النص أساساً.

سيأتي النحو (البعيد) ليدخل متباهياً...

كيف؟

الأمر في غاية البساطة. فالصوت في النص الشعريّ، يعتمد في ما يعتمد، على علائق الحركة والسكون (مبدأ عامٌ في الموسيقى).

والنحو العربي ذو حركاتٍ ثلاثٍ معروفة يضاف إليها السكون. الاستعمال الفني للحركات هو من دقائق الحرفة الشعرية (المحترَف الشعري)، والمرء لن يستعمل هذه الحركات فنياً، إن لم يأخذ بما يقتضيه النحو (هل تتذكر الإمام عبد القاهر الجرجاني؟).

بإمكاني أيضاً أن أذكر الصرْف، ما يتعلق بعين الفعل مثلاً... هكذا، نجد فجأةً، أنّ ما توهّمنا اعتباره خارج العمل الشعري، هو، واقعاً، في الصميم منه، كما أرى.

ثمت تغاضٍ متواترٌ، عن آلية الصوت في النص، وثمت نقصٌ واضحٌ في الدراسات المتعلقة بهذا الأمر.

حتى التطبيقات الشعرية تبدو غير جادّة، هنا.

لكنّ العمل الشعري العظيم لا يتمُّ بأدوات قليلة.

*

الحياة كنزٌ عظيمٌ. يهيّىء في كل لحظة، عشرات المواضيع التي تطالب بحقّ العبور إلى النص.

هذه المواضيع التي سوف يسمّي الشاعر مفرداتها، ويفككها، ويعيد تركيبها حسب تركيبته، ويهبها البنية والهوية الجديدتين، هي قائمةٌ أساساً بين الناس، هي كاللغة، شائعة مشاعة، غير أن الشاعر يتعامل مع المواضيع تعامله مع اللغة، بالرهافة والبداءة إيّاهما.

ومثل ما تكتسب المفردة، في النص، لوناً مختلفاً ومفاجئاً، فإن الموضوع أيضاً يكتسب، بفعل أنامل الشاعر، لونه المختلف والمفاجىء.

*

يقول الشاعر القديم:

ما أرانا نقول إلا معاراً　　　أو معاداً من قولنا مكرورا

ويقول النقد الحديث: كل نص تناصٌّ.

والحقُّ أنني أومنُ بتراكم الخبرة، أومنُ بأنَّ الشاعر مستحوذٌ دائماً، متعلمٌ أبداً، وظمآن.

إنه، وهو الحُرّ، يستحوذ على الحياة، لأنه يريد أن يغيّر فيها. وهو يتعلّمُ، أبداً، لأنّ الفنَّ يحتاج في محاولة مقاربته، إلى أكثر من عمر، إلى أعمق من حياةٍ واحدة، وهو ظمآن لأنّ دربه يشترط عليه ألاّ ينهل من الينبوع إلا نهلةً، فيواصل البحث عن الينبوع التّالي.

سعدي يوسف

عمّان ٢/١٢/١٩٩٦

الديمقراطية والاستبداد في تناول النص الشعري

تكتب «ڤيسواڤا شيمبورسكا » قصيدة الفكرة ذات الهاجس الفلسفيّ إلى جانب قصيدة المفارقة العابرة، التي تقود إلى الدهشة أو الإبتسام. ويرثي شيموس هيني شهداء الكفاح الايرلندي، ويكتب المقطوعات المتساوية الأسطر، ويصف فلاّحات البطاطا إلى جانب نصوصه التي تقيم حوارها الحميم مع دانتي. وأراغون لا يتردّد في منح شكل النشيد لقصائده عن المقاومة الفرنسيّة جنباً إلى جنب مع نصوصه السريالية وسيرة حبّه لزوجته. ويانيس ريتسوس، الذي فتن الشعراء العرب بقصائده القصيرة وفاتهم الإلتفات إلى إغريقيّاته الشاسعة، لا يقلّ شأناً عن مواطنه صاحب جائزة نوبل أوديسيوس ايليتيس، الذي ظلّت عينه مفتوحة على مفردات الأوليمب من إيقاع وآلهة. إنهم مبدعون واثقون. إنهم لا يخشون قساوسة الحداثة والمبشّرين بالنظريّات التامّة. إنهم يعرفون جيداً أنّ الشاعر يواجه سؤال التجديد مع كلّ قصيدة جديدة، لأنّ كلّ قصيدة تطالب شاعرها بجماليّات خاصّة بها. وهم، في ساعات الكتابة، لا يعملون على تلبية مطالب الموضة الأحدث في «بوتيك» النقد، بل يلبّون مطالب مسوداتهم هم. وشعرنا العربي القديم، في أوج ثقته، حمل على صفحته تواقيع نظراء لا يتشابهون؛ كامرىء القيس والخنساء وأبي تمّام وأبي نواس والمتنبّي وأبي العلاء؛ وحاور المصائر والكؤوس، وتنقّل على هواه بين الجليل والعابر، بين العمود والموشّح، بين المقدّس والشبقيّ؛ قبل أن يدركه انحطاطه الزخرفيّ الطويل، ويتأتّى عليه أن ينتظر خمسة قرون لينهض مرة أخرى.

وكان من الممكن لثورة الشعر العربي الراهنة أن تتأمّل أسئلتها الجوهرية، وأن تتحاور فيها الاقتراحات الإبداعية وتتجاور، في إطار من الإختلاف الوسيم؛ لو امتلكت الثقة بالنفس التي لا غنى عنها لكل مشروع راديكاليّ هاجسه الجمال. فالتنقّل بين حريّات غزيرة واجتهادات متدفّقة، بلا تأثيم ولا تحريم، هو الذي يصون حيويّة الفنون وينقذها من الإنقراض. لكنّ اهتزاز ثقتها أدّى إلى إنشغالها بمعارك ميكروسكوبية تثير ما لا يتوحّد: الشّفقة والضحك. كأن يتمنّى صاحب اقتراح شعريّ إبادة الإقتراحات الأخرى؛ وأن يفترض ناقد ما أنّ منهجه هو المنهج الوحيد الجدير بالإعتماد، وأنّ ذائقته هي ذائقة الأمة كلّها. والطرفان لا يدركان أن انتفاخ الثقة بالذات هو العلامة على امتلائها بالهواء.

يمتزج في لا وعي بعض مثقفينا أمران متناقضان ظاهرياً هما: اطمئنان القبيلة وتوجّس الريف. الأول يتمثّل في أخلاقيّات العصابة المحصّنة بأقفال السعادة وأوهام التأكّد، والثاني يتمثّل في التطلّع الريفيّ الذاهل إلى المدينة. لكن مدينتنا ترى نفسها ريفاً للعالم الغربيّ، وتنظر نظرة انكسار وانبهار إلى منجزات سواها. ولهذا فإن أصحاب الوصفة

الإبداعية الجاهزة يقتلون على سياجهم المطمئنّ، كلّ العصافير القلقة التي لم يصدروا لها هم بطاقة الهويّة وإذن المرور. والشاعر الفلاني يناضل لا ليكتشف كواكب جديدة في عالم الشعر، بل للالتحاق بمواكب شيوخ الطرق الشعرية الرائجة؛ ليقيم الشيخ واللاهث وراء الشيخ احتفالات النفاق المشترك، حيث ينثر كلّ منهما النّرجس على أكتاف صاحبه. كأنّ الشاعر التابع ريف والشاعر المتبوع هو المدينة؛ لكنهما معاً، بسبب غياب الثقة بالنفس، تابعان.

والمسألة لا تقتصر على الشعر وحده. إنّ نفراً غير قليل من المجدّدين في الرواية العربية يخشون استخدام الحكاية أو السرد الواقعي أو السياق البوليسي أو المواضيع التاريخية أو الفلسفية، كتلك التي «لا يخشاها» مجدّد واثق «كأومبرتو ايكو» مثلاً. إن شعوباً سلب منها حق المشاركة في صياغة مصيرها طوال قرون عديدة لا بد أن تفقد ثقتها بذاتها. وإن كثيراً من مبدعيها ونقّادها لن يستطيعوا ممارسة الحريات الفنية المتاحة للمبتكرين الأحرار. وفي ثقافة الحزب الأوحد والزعيم الأوحد والشاعر الأوحد والحبيب الأوحد والحقيقة الواحدة لا ينجو من الخوف والإرتباك شيء، بما في ذلك قراءة نصّ أو كتابته. إن حداثة القشور ألحقت ضرراً بثقافتنا أدّى إلى اختصار السياسة في الهجاء واختصار المرأة في الجنس. فهل هذا هو المستقبل أم الماضي؟

إن ازدراء التعدّدية عندنا أمر لا تمارسه النخبة السياسية المهيمنة وحدها. النخبة المعارضة أيضاً ترفض التعدّدية. وفي المجال الثقافي يرفضها المجدّدون كما يرفضها التقليديون بالضبط. إنه نسق فكريّ أصوليّ بامتياز، حتى لو ارتدى قناع الحداثة. هناك مدخلان لتناول النص الشعري: مدخل استبدادي ومدخل ديمقراطي.

المدخل الأول: مسبق ومغلق، صاحبه يكوّن رأيه في النص «قبل» التعامل معه. إنه لا يفكّر فيما يرى بل يرى ما يفكّر فيه. وهذا ما اعتاد أن يرتكبه كلّ من يريد تحويل أيدولوجيته إلى ذائقة جمالية؛ أو من يريد تحويل ذائقته الجمالية إلى أيدولوجيا. وهذا واحد من تعريفات الاستبداد. إن شاعراً ذائع الصيت قد يكتب قصيدة رديئة، لكن أفراد «قبيلته» من نقّاد وصحافيين يهرولون للتهليل لها أيضاً، وكأنهم ليسوا بحاجة لقراءتها أصلاً. يكفيهم أنها من إنتاجه لتكون كاملة الأوصاف و.. تفتنهم. إن هذا السلوك هو سلوك عصابة سعيدة. العيب هو عيب «الآخرين». «نحن» دائماً على حق. وهذه الـ «نحن» لا تشمل المهيمن الذائع الصيت، فقط. إنها تشمل الحداثيّ والتجريبيّ الرّضيع أيضاً، عندما يتوهّم أن حداثته هي القول الفصل، الذي لا قول بعده، وأن تجريبيّته هي التتويج النهائيّ لمسيرة الشعر في العالم!

أما الثاني: فهو تناول طازج متفتّح. صاحبه يسلم نفسه للنص الشعري بقوانين ذلك النص لا بقوانين الأرفف الملساء. إنه يضع مسلّماته النقدية جانباً (لبعض الوقت) مهما كانت جدارتها ليدخل دخولاً «بريئاً» (ومؤقتاً أيضاً) إلى الإقتراح الفنّي الذي تطرحه القصيدة. قد يلقي بها «بعد» ذلك إلى سلّة المهملات، لكن ليس «قبل» ذلك. وقد يمجّدها، لكن لاعتبارات «تنبع» من داخلها، لا لاعتبارات من خارجها «تصبّ فيها». أصحاب هذا الاتجاه هم الأكثر وعياً بحريّتهم وبحريّة الفن معاً. وهم الذين يدركون أن بوسعنا

تعليب عصير البرتقال وليس النظريات الإبداعية. ويدركون أيضاً أن التعميم الوحيد الذي يمكن تعميمه باطمئنان هو أنه لا وصفة في الفن.

لم يعبأ العقّاد بهيمنة شوقي، فشنّ عليه هجمته المعروفة. لكنّ العقّاد، بعد ذلك، اتّخذ موقفاً معلناً من صلاح عبدالصبور؛ وأحال اقتراحه الشعري إلى لجنة النثر «للإختصاص». (وهنا أفتح قوساً لتحية شيخ من شيوخ النقد الديمقراطي هو إحسان عباس الذي، رغم تدريبه الكلاسيكي، كان أبرز وأول المرحّبين بشعر الحداثة المتمرّد على الذائقة الكلاسيكية كلّها في أواسط هذا القرن. وهو الآن ينظر باحترام إلى تجربة قصيدة النثر). لقد تجاوزت أسئلة الشعر وأسئلة النقد الآن واقعة شوقي والعقّاد وعبدالصبور؛ لكن لها دلالة لا يمكن إغفالها في الحديث عن «تناول النص الشعري».

إن لدى العقّاد اطمئناناً معدنيّاً بشأن الشعر يشبه اطمئنان الوتد. مأزق العقّاد، وهو أيضاً مأزق العديد من وعّاظ الحداثة الآن، أنّ الشعر «متغيّر» بينما مدخلهم لتناوله مهيّأ «سلفا».

إنّ دخول النقّاد والقرّاء من منطلق البراءة إلى قراءة السيّاب، أدّى إلى إقرار اقتراحه الشعري المختلف عن اقتراح المتنبّي. ولولا هذه البراءة لما تمّ الإعتراف بكافكا الذي هو ليس تولستوي، أو بهازوليني الذي هو ليس أيزنشتاين، أو بلوحة المهرّج لبيكاسو التي هي ليست الجرنيكا، أو بفيروز التي هي ليست أم كلثوم. الخ. إن الاطمئنان إلى وصفة واحدة في الفن يؤدي إلى فنائه. واليقين المغلق هو الذي يفرّخ كلّ أشكال الأصوليات يميناً ويساراً.

نعرف جيّداً الإنقلاب المذهل الذي قاده بريخت بثورته على المسرح الأرسطي؛ عندما خرج على العالم بنظريته عن المسرح الملحمي، بحيث أصبح المؤرّخون يتحدثون عمّا قبل بريخت وما بعده. لكن دعونا ننصت إلى ما قاله هذا المجدّد العظيم:

«يجب أن لا ننسى أنّ مسرحنا اللاأرسطي ليس إلا واحداً من أشكال المسرح؛ إنه يدعم أهدافاً اجتماعية معيّنة، ولا يدّعي أنه النموذج الأوحد في المسرح عموماً. إنني شخصياً أستطيع استخدام الشكلين، الأرسطي واللاأرسطي في عروض مسرحية بذاتها».

والتناول النقديّ الأكثر شيوعاً عندنا مرتبك في تناول الراسخ والجديد ارتباكاً مركّباً. فمن التقديس التام للأول والتجاهل التام للثاني، يصبح العيب معكوساً؛ فيتم استقبال بعض الجديد الزائف بقرع طبول التمجيد والثناء المبالغ فيه (فليس كل جديد جديداً)، ويتم تجاهل الراسخ الذائع الصيت (وليس كل راسخ مرفوضاً). واللافت للنظر أن هناك اختلالاً في النسبة بين نصيب الشعراء المرموقين عندنا من الإعلام ونصيب إبداعهم من التناول النقديّ الجادّ: الأول فائض عن الحاجة والثاني لا يلبّيها على الإطلاق.

ككل طاقات مجتمعاتنا تبدو حركة النقد الأدبيّ، في مجملها، مكبّلة. حالها كحال النقد الديني والسياسي والاجتماعي. فعندما تصبح الأحزاب المعارضة مضحكة، والاجتهادات المخالفة للمؤسسة محرّمة، والتفكير الحرّ المستقلّ معطّلاً، نستعيض عن إنجاز الشيء بالحديث الإنشائيّ والإنشاديّ عنه. إن اللغط العربيّ حول الحداثة أصبح بابليّاً تختلط فيه الأضغاث. وزاد من ذلك ارتباطه بالإعلام. فالنقد الإعلاميّ عاجزٌ عن المراجعة الجريئة وعن الإكتشاف الجريء. وهو لن يتورّع عن اختلاق قيمة فنية لقصيدة لمجرّد أن صاحبها ذو تاريخ شعري سابق، أو ذو منصبٍ رفيع، أو لمجرّد أن رقيباً غبيّاً اعترض على نشرها لسبب (هو دائماً سبب لا فنّي)، أو لمجرّد تبنّيها لشكل من الأشكال، أو لمضمون من المضامين. الخ. وعندما تكون هذه القصيدة ممتازة حقاً، فالنقد الإعلاميّ لا يخبرنا بماذا تميّزت. إنه يرسل إشارات متضاربة للقارىء تبعده عن

الشعر برمّته.

إن هناك أسئلة كثيرة حول المشهد الشعريّ والنقديّ الراهن، تتعلّق بمسلّماته ومرجعيّاته وسعة ثقوب غرباله. فهل أجدنا قراءة الاستقرار وقراءة القلق؟ أم أنّ النقد عندنا مصاب بفكرة «المبايعة»، ولم يتعوّد بعد على فكرة «الانتخاب» واختبار جدارة كل نص على حدة؟ هل استطاع أن يقيم صلة مقنعة بين وسائله النظريّة والنص المحدّد الذي يتناوله؟ هل تصدّى لهدم أصنام التمر أو رفع الأقنعة؟ إن هيبة المنجز ينبغي أن لا تتحوّل إلى التهيّب من تجاوزه. فجيل الروّاد مثلاً، فتح نوافذ واسعة وأدخل هواءً نظيفاً إلى جملة الشعر العربي، وقدّم إنجازاً تاريخياً محفوظ القيمة والمقام. لكنّ مستقبل بعض شعرائه أصبح الآن وراءهم لا أمامهم. ومن ناحية أخرى (ولأن سوق الشعر لا أبواب لها) فإن الأكثر سعادة وصراخاً من بين الأجيال الشابّة اللاحقة، لا يدركون الهوّة بين صلابة مزاعمهم ورخاوة نصوصهم!

إن التناول الجريء والبريء لهاتين الظاهرتين هو وحده الكفيل بعقلنة الهيبة والتهيّب معاً؛ وهو الكفيل بجعل مرور الفيل من الغربال أمراً ينطوي على بعض الصعوبة.

مريد البرغوثي

المكان في مكانه

كنتُ هنا، منذ قليل، في أول لقاء على هذه الأرض، يجمعني بما كان فيّ من أمس، وبما سيكون عليّ أن أكونه، في غد، بعد قليل.

في ساحة مجاورة لهذه الساحة، في ساعة الغروب ذاتها، شاهدتُ على مرآى منكم، وربّما على أيديكم، صورة ولادةٍ معنوية جديدة لشاعرٍ لم يألف أن يُولد مرّتين، وإن ألِفَ أن يموت أكثر من مرة، على طريق العودة إلى البيت.

لا أحد يعود. لا أحدَ يعود تماماً الى مَنْ كانه وإلى ما كان فيه. لا أحد يعود إلاّ جماعةً أو مجازاً. ومجازاً عدنا. فنحن في حاجة رمزيّة إلى تحميل عودة الأفراد بمدلولات عامة، فلعلّ ربيعاً ما، حقيقياً أو متخيّلاً، يندلع من جناح سُنُونُوَةٍ واحدة.

لا لشيء نُكابِدُ هذا الفرح الصعب، إلاّ لاستنباط ما هو جوهريّ أكثر: عودةُ الروح الدائمة إلى الإرادة الضرورية لمواصلةَ السير الشاقّ إلى أرض الغد، لنتمكن من اجتراح معجزَتنا الوطنية في تحريك هذا الحاضر من المكانة التاريخية المُعَدَّةِ له، بكل ما في القوة من حماقة وخرافة، للثبات في المعنى الجامد، وللقطيعة مع الزمن المتحرك.

ولا شيء في حياتنا جدير بأن يُكَرَّم سوى حقّنا في حياتنا ذاتها.. حياتنا التي كدنا أن ننساها في زحام البحث عن معنى خارجها. وكان خارجُها كثيراً، إلى حَدّ خُيِّل لنا، معه، أن الوطن قد هاجر، فلم نكد نعرف هل نحن هنا أم هناك. وها نحن قادرون على الافتتان بحقيقة واحدة: ما زال المكان في مكانه!

لعلَّ الحيرة هي الوصف التقريبيّ لحالتنا الذهنية الراهنة المحرومة من مرجعية المقارنة. إذ يُرادُ لنا أن ننخرط، دفعة واحدة، في مختبر الوعي التجريبي الذي لا يعود بالصراع على الوعي إلى أية معايير، سوى نزعة الآخر للتحكُّم في نسيج وجودنا، وفي صياغة مصيرنا بطريقة لا تفتقر إلى العدالة فحسب، بل تحفل بكل عوامل التغييب الكامل للذات، ذاتنا، عن ذاتها.

---

*ألقيت هذه الكلمة في حفل التخرّج في جامعة بيرزيت لسنة ١٩٩٦

إن الانتقال المفاجيء من مرحلة تاريخية محدّدة إلى مرحلة شديدة الغموض، يغيب فيها جوهر السلام عن عملية السلام، وتسودُ فيها انقلابات المعاني والمفاهيم بطريقة فوضوية، هو ما يدفع الوعي العام إلى عذاب الحيرة، ولكنه لا يُعَطِّل حيوية نشاطنا الثقافي ويُهَمِّشُهُ كما يقول المتشائمون منا، بل يعود به إلى أسئلته المبدئية، وربما التقليدية حول علاقته بالواقع.

ليس هذا الواقع في حاجة إلى المزيد من الشكوى والهجاء، ولا يستحق بالطبع أيّ ثناء. وليس من الطبيعي أن ننصرف، الآن، إلى أسئلة التطبيع القصوى مع شيء أو أحد، وإلى الاستجابة للمطالبة بتطهير الذاكرة مما علق بها من لغة الصراع، وإلى تعديل حبكتنا التاريخية في اتجاه الاعتذار عن سيرتنا، ما دام الاحتلال، المعلن والمبطن، الرسمي والعلني، جاثماً على حياتنا، وما دامت المستوطناتُ تُقطِّعُ جسد الأرض وتبتلعها، وما دام الحصار يهبط بنا من سؤالنا الوطني إلى بدائية الوجود، وما دمنا محرومين من ممارسة حقنا المقدّس في السيادة والاستقلال والحياة الانسانية العادية.

فليس السلام سجناً أو معسكر اعتقال.

وليست السلطة نقابة وطنية لإدارة شؤون السجناء،

وليس الوطن مشهداً طبيعياً للزيارة العابرة.

لقد مشى الفلسطيني طويلاً على درب الآلام لبلوغ السلام الحقيقي العادل الذي يوفر له، وللآخر، شروط الحياة الانسانية والوطنية والابداع الحر، وقبِلَ مبدأ التعايش المتكافيء على أرض وطنه التاريخي، استجابةً لعملية التطور التاريخي الدامية التي جعلتَ من هذا الوطن بلداً لشعبين، بعدما دفعت بالشعب الفلسطيني إلى إحدى أكبر المصائر التراجيدية في هذا العصر.

ومن دون أن تأنس الضحيّةُ الى قدرها، وتصاب بداء التنافس على المكانة العالمية للضحية، كما فعل سواها، لتبرير خروجه على المعايير الانسانية العامة، وتجريد ضحيته من مكانها ومن اسمها لتبرير الإمعان في انكار وجودها، والاحتفاظ لنفسه باحتكار صفة الضحية التي أعطت لنفسها الحق، في أن تكون جلاداً مدججاً بالسلاح النووي وضحية في آن،

من دون تقمُّص هذه النفسية وهذه العقلية، أشهر الفلسطيني الأمل في وجه الألم، وخاض معارك الدفاع عن اسمه وهويته وتاريخه وبلاده، ليحلّ البطلُ فيه مكان الضحية، وليتمكن من تحقيق وجوده الانساني العادي في وطنه البسيط.

فهل تتيح ظروف هذا الواقع المأساوية له بأن يتعايش مع ذاته الانسانية المنتقلة من صورة الضحية إلى صورة البطل إلى صورة العادي؟

لا عودة إلى الوراء. ولكن، من أين لنا القدرة على جعل العدو، الذي حوّلناه الى خصم، شريكاً لنا في مواصلة السير إلى أمام؟

تلك هي معضلتنا. ولكن في هويتنا الحضارية ما يكفي لوضع هذا الحاضر في مكانته من التاريخ. وفي تجربتنا الوطنية الخاصة ما يُحَفِّزُنا على الايمان العنيد، بأن من استطاعوا الصمود الفذ في معارك الدفاع عن هويتهم ووطنهم في الحروب الخاسرة، قادرون على الإمساك بمستقبلهم في السلام الخاسر. فنحن لسنا قلعة محاصرة إلى الحدّ الذي يتصوره الآخر. نحن جزء من محيط شاسع تُشكّل القدس موضع القلب فيه. وفيه من عناصر القوة الكامنة ما يعيد إلى عملية السلام ما تفتقر اليه من مبادىء العدل والمساواة والحرية.

ومهما كانت الحيرة، أمام هذا الواقع، متأرجحةً بين النصف الفارغ أو الملآن من الكأس، فليس في وسع

الثقافة أن تعيد النظر في طبيعتها ودورها. فبما هي معرفة، هي عامل أساسي في تكوين الوعي. ومن هنا مكانتها في التعامل مع الواقع، لا انسجاماً ولا تكريساً، بل إسهاماً في نشر الوعي الجماعي بضرورة تغييره. ولستُ هنا لأشيد بدور مثقفينا، وجامعاتنا وبخاصة جامعة بيرزيت، في الدفاع عن ثقافتنا القومية وعن تحصينها ضد أخطار التشكيك بالذات. ولكني أود الاشارة إلى سعة المجال التاريخي الذي ينبغي على مشروعنا الثقافي أن يتحرك فيه، وهو مطالب بالامتداد على رقعة مجالات معرفية شاسعة في مقدمتها: حماية ذاكرتنا الجماعية، وحقنا في سرد روايتنا التاريخية، والدفاع عن وعينا التاريخي، وتطوير آليات التعبير عن انتمائنا القومي والانساني، وتعميق ثقافة الديمقراطية والحرية والكرامة، ومفاهيم حقوق الانسان.

إن طبيعة أية ثقافةٍ أصيلة، باعتبارها وطنيةً وانسانيةً في آن، تجعلها قادرة على صيانة خصوصيتها وهويتها في الوقت الذي تتفاعل فيه وتتحاور مع الثقافات الأخرى التي تُكوِّن، بمجموعها، الثقافة العالمية.

ومن هنا، فإنها قادرة على التمييز بين ما هو إنساني وما هو عنصري في ثقافة الآخر، وعلى إدراك المشترك الإنساني الذي آن لنا أن نطوِّر وسائل حضورنا الحيّ فيه، من موقع خصوصية متحررة من عقدة النقص ومن عقدة الانغلاق معاً.

لا نريد أن نكون أبطالاً أكثر،
ولا نريد أن نكون ضحايا أكثر،
لا نريد أكثر من أن نكون بشراً عاديين.

محمود درويش

أسطح ثقافية ساخنة

حصَلْتُ على «إذنٍ رسميٍ» بالمكوثِ في «المنطقةِ - الثقافيةِ - الحرام» عام ١٩٨٤، عندما أنجَزْتُ، في تلك السنة، الترجمة العربية لرواية الكاتب الاسرائيلي ابراهام ب. يهوشع «العاشق»، في نطاق «مشروع ترجمة الأدب العبري للغة العربية»، الذي ابتدأه في تلك الأيام «معهد ترجمة الأدب العبري» التابع لوزارة المعارف والثقافة الاسرائيلية، وأشرف عليه البروفسور ساسون سوميخ، الباحث المعروف في الأدب العربي، ورئيس «المركز الأكاديمي الاسرائيلي» في القاهرة هذه الأيام.

كنت تعرفت - قبل تلك الفرصة بعدة سنوات - على الشاعر المبدع أنطون شماس، الذي جدد صلة العربية بالأدب العبري المترجم، بعد انقطاع دام سنوات طويلة، عندما أصدر عدداً خاصاً حول الأدب العبري من مجلة «الشرق» الأدبية الشهرية التي أشرف على تحريرها، ضمنه عشرات النصوص القصصية والشعرية والروائية، قام بنفسه بترجمة معظمها للغة العربية.

كان ذلك عملاً طليعياً وملفتاً للنظر، في تلك الأيام (١٩٧٣)، وهو ما جعل من أنطون شماس في نظر الكثيرين، وأنا منهم، «أباً روحياً» لكل هذه النشاطات الثقافية التي تتم، بهذه الوتيرة أو تلك، في هذه «المنطقة الحرام».

لكن أنطون شماس، الذي دشن افتتاح فصل «الحوار المترجم» بعدد من المشاريع الثقافية والأدبية الهامة، كان أول من غادر «المنطقة الحرام»، مبتعداً أكثر من تلك الامتار المائة التي أوصى بها «صديقه اللدود» ابراهام يهوشع، صاحب «العاشق»، في ذروة حوارهما السياسي - الثقافي في المنابر العبرية من تلك الأيام («معركتهما»، على الأصح، في مطلع الثمانينات)، بل إنه ذهب بعيداً جداً، حتى بيركلي الأميركية التي استقر فيها منذ سنوات، ربما باحثاً عن ذات ثقافية تكون قادرة على احتمال التعقيدات التي يفرضها التواجد فوق الأسطح الثقافية الساخنة في بلادنا، وفي هذا الشرق الأوسط المجنون.

حاول أنطون شماس دخول مطبخ اللغة العبرية بشيء من عنده، فكتب روايته «عربسك» بالعبرية، مثيراً تلك الحملة الشهيرة عليه، التي تجند فيها عدد من أصحاب الاقلام المعروفة، وعلى رأسهم أ.ب. يهوشع وأمنون شموش

(الكاتب العبري من أصل سوري، ومؤلف رواية «ميشيل عزرا سفرا وأبناؤه»، المترجمة للعربية)، متخذين لأنفسهم دور المنافح عن حمى اللغة والثقافة العبرية، الى الحد الذي جعل كاتباً مثل شموش «يحرم» على شماس حق دخول «المطبخ» والبقاء فيه «أكثر من اللازم»: «يمكنك ان تدخله، وتستعمل أدواته، لكن لن أسمح لك بالمبيت فيه...» كتب يقول رداً على ابن فسوطة الجليلية، الذي وجد نفسه يقف، وحيداً، في مجابهة أبرز رموز الادب والثقافة العبرية، الذين حملوا عليه بشدة، ليس لأنه اهتم بأدبهم وترجمه للقارىء العربي. بل لأنه «أعاد اكتشافهم»، والكشف عن حقيقة مواقفهم السياسية المتلوّنة من قضية الشعب الفلسطيني، في إسرائيل وفي الأراضي المحتلة منذ العام ١٩٦٧، وبالتحديد قضية حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى وطنهم. وهو حق يمنحه شموش وأمثاله أوتوماتيكياً لكل يهودي يرغب بالهجرة إلى البلاد، ويحرمه على أبناء البلاد الأصليين الذين تشردوا عن وطنهم في نكبة ١٩٤٨.

في تلك الأيام – مطلع الثمانينات – تولّيت تحرير المجلة الأدبية الفصلية «لقاء»، التي صدرت منذ مطلع الستينات في تل أبيب باللغتين العبرية والعربية، وتوقّفتْ بعد حرب العام ١٩٦٧، مخلّفة وراءها سنوات من الغربة التي حكمت «فكرة اللقاء» الثقافي العبري – العربي الذي روّجت له المؤسسة الثقافية الاسرائيلية، وكان محكوماً باعتبارات سياسية، ولم يكن متكافئاً بأي حالٍ من الأحوال.

بعد ١٤ عاماً من الانقطاع، تجدد صدور «لقاء»، وهذه المرة عن «المعهد اليهودي – العربي» في «بيت برل». كان هذا المعهد تأسس حديثاً بمبادرة من «الهستدروت»، ووضع في رأس جدول أعماله موضوع «اللقاء الثقافي» بين العرب واليهود.. فالدولة الاسرائيلية كانت ترغب أن تعيد صلتها المنقطعة بمحيطها العربي، أو تبحث عن آفاقٍ جديدةٍ لها..

لكنه بدا مستحيلاً بالنسبة لي أن أحاول «بعث» موديل الحوار بين الثقافات على الأسس نفسها التي قامت عليها «لقاء» الأولى، أيام الراحلين مؤيد إبراهيم ومردخاي طبيب. كانت نصوص الأعداد الأربعة التي صدرت من المجلة خلال سنواتها العشر (بمعدل كتاب واحد كل سنتين ونصف) موجهة باتجاه بعث الفكرة «العربية اليهودية»، كما استوحاها عدد من أنصار «العصر الذهبي» في الاندلس، باعتبارها «موديلاً مجرّباً» للقاء بين أبناء الشعوب والديانات المختلفة، وكنوع من الوفاء لتلك العهود «الذهبية» من حياة أبناء الثقافتين المختلفتين والمتناحرتين – اليوم – على مسارات الحياة المشتركة نفسها في هذه البلاد.

كان لا بد من توفير أساس من المعرفة الخالصة بما يبدعه «ممثلو» هذه الثقافات من أدب وفن، هنا. وفي المكان نفسه الذي يجمعنا معاً، تجابه به هذه الغربة السحيقة التي لا تنجح مختلف «موديلات اللقاء» في تبديدها لدينا ولديهم، لا لشيء، سوى أنها كانت تظلّ على الدوام «نوعاً من الحل» لدى أصحابها، كلما وجدوا أنفسهم محاصرين أمام «استحقاقاتها» السياسية والثقافية، في «طفرة» من الحماس لفكرة الحوار مع المبدعين العرب («المثقفين» العرب كما كانت تسميهم) داخل اسرائيل وخارجها.

كانت ثمت حاجة للجسر على هوّة كبيرة وسحيقة من «الجهل الثقافي» التي تفصل بين المبدعين من أبناء الثقافتين، وهي هوّة صنعتها سنوات طويلة من العداء والحروب، دون إغفال أبعادها السياسية العميقة التي لم تكن قد انتهت أسبابها في تلك الأيام، حتى أبدأ – كاتباً ومحرّراً لمجلة أوجدها مشروع «اللقاء» الثقافي الرسمي – مشواراً طليعياً مع فكرة الحوار، تضعها في سياقها الصحيح، وتجعلها تؤدي دوراً معيناً على مسارات الصراع

الذي كان المبدعون من الطرفين - كما أثبتت الأيام - متأخرين في إنجاز شيء عليها، في صالح التسوية السياسية مع الشعب الفلسطيني، التي كانت في تلك الأيام فكرة بعيدة المنال. وكانت «التوجهات الفلسطينية» في نطاقها محكومة بقانون رسمي «يمنع الارهاب» والاتصال بالشعب الفلسطيني وممثليه الشرعيين على مختلف الأصعدة، وبضمنها «الثقافي».

لم يكن أحدٌ من الطرفين، العربي والاسرائيلي، أنجز شيئاً ذا قيمة ثقافية هامة على مسارات الابداع الأدبي المشتركة، باستثناء بعض الكتب الأدبية المترجمة، وبضمنها - أهمها، بنظري - الترجمة الممتازة التي قام بها الشاعر الراحل راشد حسين لقصائد الشاعر العبري «القومي» حايم نحمان بياليك، وصدرت عن «دار النشر العربي» التابعة لـ «الهستدروت» في منتصف الستينات.

بدت «لقاء» - في تلك الأيام التي سبقت عدوان الخامس من حزيران عام ١٩٦٧ - حركة سياسية أخرى على مسار الحرب الإعلامية بين إسرائيل والعالم العربي. ولذلك فإنها لم تتحرّر - باعتراف القائمين عليها - من أعباء هذه الحرب فطالتها «لوثتها»، وحكمها نوع من الإنقطاع الأدبي عن مجريات الراهن الثقافي والسياسي، في محاولة واضحة لتجاوز هذه الإشكالية المحبطة التي جعلتها «غريبة» وسط مشاعر العداء القومي التي كانت تطلّ برأسها من مختلف الاتجاهات.

وقد كانت المشكلة بالنسبة لي - بعد أن قبلت «التحدي» - في كيفية تحرير هذا المنبر الهام من أوهام «العصور الذهبية» - التي كانت «مثلاً أعلى» في إسرائيل تستوحى منها فكرة «التعايش اليهودي العربي»، تلك الفكرة التي لا تزال تحكم، تحت هذه التسمية أو تلك، علاقة الفلسطينيين العرب الرسمية بالمؤسسة الحاكمة في إسرائيل - وجعله مؤلماً وجارحاً قليلاً، إذا أردنا له أن يؤدي دوراً حقيقياً وواقعياً عبر «خطوط التماس» الطولية والعرضية التي تحكم وجودنا معاً، مبدعين وغير مبدعين، فوق هذا الوطن.

إلى أيّ حدّ كان «التحدي» كبيراً - هذا ما اتضح لي عندما اكتشفت لاحقاً - بعد أن وصلنا إلى العدد الثالث المتجدّد من «لقاء» في مطلع ١٩٨٥ - حجم الحماس الذي أبداه مختلف المبدعين، المتواجدين خارج أطر المؤسسات الثقافية الرسمية، للمجلة وما قدمته من نصوص مختلفة وجديدة، بينما كانت لدى الوسط السياسي ملاحظات سلبية كثيرة على أدائها، دفعت بعض «قوميسارات الثقافة» إلى استنكار نشر نصوص «لكتّاب من فتح»، وغيرها من النصوص الأدبية المهمة التي كتبها عدد من الكتّاب الفلسطينيين، مترجمة للغة العبرية.

تطلب الأمر جهوداً مضنية كثيرة لكسر حاجز الصمت الرسمي حيال ما يبدعه الفلسطينيون من أدب، وما يصنعونه من ثقافة في لبّ الصراع الدائر مع الإسرائيليين. وبينما كانت وزارة التربية والتعليم الرسمية تستجيب، بنوع من الذكاء، لتوصيات عدد من اللجان الرسمية «العربية» المكلّفة بفحص مناهج التعليم الخاصة بالعرب في المدارس (لكنها كانت، في الوقت ذاته، تواصل منع نشر «قصيدة غزلية» لمحمود درويش، لأن «الحبيبة فيها هي فلسطين») كان نشر قصيدة «سنخرج» التي كُتبت بعد الخروج من بيروت، أو غيرها من الإبداعات الأدبية الفلسطينية، «خروجاً على المألوف» لدى هذه المؤسسات الرسمية، مما جعل من هذه الخطوة سبباً لكي يتخذ بعض المبدعين والقوميسارات «العرب اليهود»، موقف العداء من «نموذج اللقاء» الذي حصلوا عليه بهذا الشكل الحادّ حتى مطلع التسعينات.

لم تكن هناك أية تحفظات لدى المبدعين الحقيقيين وغير الرسميين من «سياسة» المجلة الجديدة، حتى عندما بدا

أنها تتولى مهمة أكثر إيلاماً مما كانت عليه في الفترة الأولى. كانت الحاجة إلى تحويل المجلة إلى «منبر حقيقي للقاء» تبدو سياسية في ظاهرها، لكنها - في واقع الأمر - لم تكن سوى تأكيد على أهمية «الاستقامة الثقافية» في التعامل بين المبدعين من مختلف الفئات والقوميات، وهي «عملة» كانت، ولعلها لا تزال، نادرة في أيامنا هذه. وكان العمل بموجبها يفرض نوعاً من العزلة وتحييد الذات الثقافية على أصحابه. لذا، لم تنفع محاولات أكثر من قلم عربي ويهودي وجد «ضالته» في «اللقاء»، الشرح بأن «كتّاب فتح» ليسوا سوى كتّاب الشعب الفلسطيني. وإن الكاتب المقصود الذي أثار نصّه هذا القدر الكبير من التحفظ ليس سوى الكاتب الشهيد غسّان كنفاني -« .. وقد قمتم أنتم بقتله، وآن أوان التعرّف على إبداع من قتلتم ومن لم تقتلوا من الفلسطينيين..» - هكذا. مباشرة وبوضوح!!

كانت مهمة مستحيلة، أن أحاول وحيداً صنع شيء ذي قيمة في نطاق ما خلته «عملاً ثقافياً» جديراً بأن يؤديه المبدعون الإسرائيليون والفلسطينيون. كلٌ في موقعه، في سبيل هذه «المعرفة - المؤلمة - الغائبة». لكن ارتفاع حرارة الصراع، وتحوّل «اللقاء» مع الشعب الفلسطيني إلى تحقيق نبوءة بعض السياسيين باستحالته إلا «في ساحات القتال»، وغير ذلك من الأسباب الموضوعية المباشرة، كلها قصّرت من عمرِ هذا «العمل الثقافي». ووجدت نفسي، ربما يائساً من إطالة المكوث في «أتونه السياسي»، أبحث عن فرصةٍ مناسبةٍ لإنزال هذا العبء الكبير عن كاهلي، أنا الفرد الذي جعله موقعه على خريطة الصراع يؤدي مهمة صعبة جداً في سبيل تحويله إلى «تقليد» عند الجميع.

كان الواحد منا مسكوناً بهواجسٍ «مسيحيةٍ» على هامش الصراع القومي. سرعان ما حوّلته إلى «ممثلٍ رسميٍ» للثقافة التي ينحدر منها. وقد كانت ورطتي كبيرة عندما وجدت أنني - بحكم عملي محرّراً للقاء - مطالب بأن «أمثّل» ثقافتين، الواحدة أمام الأخرى وممثليها. وهي مهمة مستحيلة تماماً لشخصٍ مثلي. كانت تجربته تقدم البراهين كل يومٍ على هذا القدر الكبير من الصفات «الدون - كيشوتيه» التي يتمتع بها تحت مظلة «الحوار بين الثقافات».

أحسست أنني أحمل «أوزار» الثقافتين بل الشعبين بأكملهما، بل إن كتابات بعض العرب ممن احتفظ بجذوة قوميته العربية مشتعلة في روحه وفي روح إبداعه، جاءت لتؤكد لي مخاوفي من أبعاد هذه المهمة المستحيلة، التي لم تكن في نظرهم سوى جهد ثقافي ضائع، يتم في سبيل «التطبيع» الثقافي بين العرب وإسرائيل.

**

استبدلت الصورة طبيعتها، وصار استمرار مكوثي فوق هذا السطح الساخن مسألة وقت، إلى أن حسمتُ الأمر بالنسبة لنفسي، وهذه المرّة كان عليّ أن أبتعد كثيراً حتى أتأكد من النتيجة.

كان ذلك عام ١٩٨٩، عندما دعيت إلى باريس للمشاركة في ندوة دولية حول «الأطفال والحرب». جرت تحت رعاية «المنظمة الدولية للتربية والثقافة والعلوم - اليونسكو». شاركت في اللقاء بمحاضرة عن «أطفال فلسطين والحرب»، وجدت نفسي أردّد خلالها أمام المندوبين من مختلف الأماكن والقوميات، كلمات الشاعر الفرنسي لويس أراغون: «تعالوا انظروا الدمَ في الشوارعِ.. تعالوا انظروا دمَ الطفولةِ المُراقِ في فلسطين..».

قبل عامين على تلك المحاضرة، تحركت كثيراً على مسارات خطوط التماس الكثيرة المنتشرة في هذا الوطن، وكتبت بالعبرية نصاً مطولاً بعنوان «بلد النار»، أسهم كثيراً في تصعيد الرغبة في داخلي بالرحيل نحو لقاءِ الذاتِ بشطرها الثاني، وإنهاء مسألة «اللقاء الثقافي» مرة واحدة وإلى الأبد، ليس لأنها فكرة غير نافعة، بل لأن الأبطال الذين تحركوا بوحي منها كانوا يفعلون ذلك بطريقة رسمية جداً، لأنه كان لا بد من انتظار جيلٍ كاملٍ، على الأقل، حتى يصير ممكناً أن نبدأ المحاولة من جديد.

هكذا فكرت، في حينه على الأقل. وقد أوصلني تفكيري هذا إلى إنهاء عملي في تحرير المجلة، متخيّلاً أنني سأستعيد عافيتي الثقافية المتكاملة، ليس: كـ «عربي يهودي» بعد الآن، وإنما: كإنسان فلسطيني يقف في مجابهة مصيره الثقافي، أيضاً، في دولة تطلق على نفسها اسم «دولة اليهود»، ولا تعترف به أو بمكانته، أو مكانة ثقافته على خريطة هذه البلاد.

بهذه الحدّة بدت لي تفاصيل موقفي، وكانت الإنتفاضة قطعت شوطاً طويلاً في شدّ اهتمام العالم لقضية الشعب الفلسطيني. وبدا لي أنه صار لزاماً علينا أن يتحدث المبدعون الفلسطينيون والإسرائيليون بوضوح، عن الحاجة إلى إنهاء الاحتلال الإسرائيلي للأراضي الفلسطينية، حتى يستعيد المبدعون ثقتهم بما يُخَيّلُ لهم أنهم يؤدّونه على مساراتهم المشتركة، ويتوقّف لغطهم الزائد عن «العصور الذهبية» التي لم يسأل أحد منهم نفسه لماذا تفشل في أن تصير «قيمة كبرى» للمبدعين وللناس العاديين في هذه الأيام؟!

* *

انتهى ما خُيِّلَ لي أنه الذات الثقافية المزدوجة، التي تطوّرت عندي في فترة «اللقاء». وبدا لي، منذ البداية، أنني أعيد اكتشاف الطرق المؤدية إلى ما تصوّرت أنه الذات الثقافية المتكاملة، الواضحة والمؤثّرة، التي لا تريد أن تمثل أحداً غير نفسها، حتى لو كان ثمن ذلك الإنقطاع، نهائياً، عن ثقافة أُعجِبَتْ بها. وكانت قريبة جداً منها وهي تتحوّل إلى «مؤسسة» ضخمة تبتلع كل من هم دونها، فكم بالحريّ إذا كانوا قادمين من «المناطق الحرام»؟

**

كان ذلك قبل العام ١٩٩٠. أما اليوم، فنجدنا نتفاعل مع الفكرة من مواقع مختلفة، وبدلاً من السفر «من الغرب إلى الغرب» لتحقيقها، نصاً وروحاً، صرنا نسافر «من الشرق إلى الغرب» ومنه إلى الشرق أحياناً، في عمليةِ بحثٍ أخرى عن أسباب مقنعة لتجديدها، بعد أن خبَتْ الهِمَمُ، وتلاشتِ الرغبةُ بحوار «الآخر»، في صميم ما يؤدّيه من إنتاجٍ ثقافي.

ولكن هذه قضيّة أخرى. يمكن أن نناقِشها في مناسبةٍ أخرى.

محمد حمزة غنايم

باقة الغربية، ديسمبر ١٩٩٦

ترجمة جديدة لمسرحية هاملت

قال الرومان القدماء : «الترجمة خيانة». جبرا ابرهيم جبرا خان شكسبير عندما ترجمه لهُ هاملت. وكلّ ما أعد به أن تكون خيانتي للنصّ أجرأ وأعمق.

لا توجد ترجمة «حرفية» أبداً للأدب. فمن يحاول ترجمة «البحر الطويل»، حرفيا، للأنجليزية، مثلاً، .. معتوه!. قال دريدا بأن الترجمة «تحويل»، وقال جبرا بانها «حب»، وأما أنا فأراها «أستزراعاً»، نقلا لجذور النصّ من تربة أصلية، من نسق ثقافي ما، الى تربة ونسق جديدين. مثلا، من جغرافيا «بلاد تموت من الثلج حيتانها» الى «أغفاءة زرقاء تحت الشمس والنخل» في حرارة الصحراء العربية. هاملت، أمير الدنمارك، مثلا، أمير في بلاد باردة، وثقافته، رغم ذلك، مسيحية، والمسيحية من «هنا»، من فلسطين تحديداً، وجذور المسيحية في التوراة اليهودية، وجذور الأخيرة. في ثقافة الكنعانيين والفراعنة وجغرافيا ما بين النهرين. وجذور شكسبير نفسه، بمقدار ما هي أغريقية - رومانية، كهاملت، هي، أيضا، جذور فرعونية وفينيقية وعربية. مثلا، الأحرف الانجليزية التي كتب بها سكسبير مستمدة، أصلاً من الأغريق الذين اخذوها عن الفينيقيين؛ وكذلك هناك أثر الأدب العربي في الاندلس، كالموشحات والزجل، على العصر الأليزابثي (الشكسبيريّ) بأكمله. فالسوناتا المسمّاة بـ «الشكسبيرية»، مثلاً، ترجع، في جذورها، الى السوناتا الايطالية ، والاخيرة تحويل على «المربّع» (الذي جاءت منه «الرباعية») وبنية الموشحات العربية. باختصار، أنساق ثقافية معقّدة في منطقة حوض البحر المتوسط تفاعلت في أثينا وروما ولندن ...الخ. الترجمة، كالنص الأصلي، تلميح الى هذه التربة الشاملة، في هاملت وغيره.

***

نصّ هاملت، ايضا، شعريّ. وأريد أعادة صياغة «شاعريته»، والقبض عليها، عبر حوار جدليّ بين «موسيقى الشعر الأنجليزي» والوطن الموسيقيّ لأذني العربية، وهي أذن شخصية بمعنى ان الأذن تجربة، لغة، ذكرى، انها كل «ما سبق وسمعناه». الترجمة ليست فقط «خيانة»، بل ، انها ايضا، أساءة قراءة للنص، رؤيا ، وتفسير قائم على أساءة قراءة جذرية. وهذا ما سأبرهنه الآن.

***

يقول الملك لهاملت :

"But now, my cousin, Hamlet, and my son"

فيردُ الأخير (جانبا) :

"A little more than kin, and less than kind"

من المستحيل ترجمة ردّ هاملت «حرفيا». فهو لعبة لغوية تشبهُ المحسنات البديعية من طباقٍ وجناس وغيرهما في العربية : بين "kin" - التي تتكون، كتابة، من ثلاث أحرف - و "kind" - التي تتكون من نفس الأحرف مضافا اليها حرفاً رابعاً. ولفظا الكلمتان متقاربتان.

«البعد»، أو «الجذر»، الأوّل للمعنى، إذن، هو «المحسنات البديعية». ومعنى الجملة هنا «أنا أكثر بقليل من Kin، وأقل من Kind».

ولكن Kind تعني : أولا، «النوع» أو «الصنف» كما في «Mankind» (الانسانية)، وحرفيا، «جنس الرجال»). وثانيا «لطيف». وثالثا، وهذا هو المعنى الذي يلعب عليه هاملت لعبته اللغوية، تعني الكلمة، بالأيحاء، «طبيعة» أنسان ما. ومعنى الجملة هنا :

«أنا أكثر بقليل من قريب من أقرباء الملك، ولكن طبيعتي لا تشبه طبيعتهُ، ولا أشعر شعوراً لطيفا نحوه». ولكن «قريب» Kin، توحي، ايضا بأنني أنا، هاملت، أبن زوجة الملك الذي قتل أبي وتزوّج أمي، أي «أنا أكثر بقليل من مجرّد قريب عادي». وبما ان وراثة العرش لها صلة بنظام القرابة، فأن جبرا ابراهيم جبرا يترجم الجملة كما يلي :

«أقرب من القربى، وأبعد من الخَلَفَ»

حيث «خلفَ» تشير الى خلافة العرش، من جهة، والى «خَلَفٍ» بمعنى قريب أنحدر من «سَلَف» معين، من جهة أخرى، هذا «معنى» واحد أختاره جبرا من بين معانٍ أخرى كلها ممكنة؛ فمثلا، غيرّ كلياً «اللعبة اللغوية» الأصلية. وترجمة الجملة هكذا تجعلها «غامضة». وهو غموض ليس موجودا في الأصل. يسمى هذا، في حركة ما بعد الحداثة، بـ «أساءة القراءة» ، وليس المقصود منها «الأدانة»، بل ان القراءة ذاتها هي خيار «أساءة قراءة» ، من بين خيارات ممكنة عديدة.

في الجملة السَابقة معنى آخر، من وجهة نظري، أي في «أساءة القراءة» التي أقوم بها، وهو: «أنا، هاملت، كلمة أكبر بقليل من كلمة kin، وأقل من كلمة kind، وبما انه لا توجد كلمة أكبر من ثلاثة أحرف واقل من أربعة، فأنا في وضعٍ لا معقول، مستحيل». هذا المعنى سيبدو غريبا جدا لمن لا يفهم السياق الكليّ لشخصية ولغة هاملت. يقول الملك لهاملت، حسب ترجمة جبرا:

«والآن، يا هاملت، يا أبن أخي وأبني؟»

فيجيب الأخير : «أقرب من القربى، وأبعد من الخلف».

ويواجه جبرا حالا مشكلة، إذ أن الملك يتابع قائلا :

«مالي أرى السحب ما زالت مخيمّة عليك؟»

فيردُ هاملت :

«لا يا سيّدي، بل أني في الشمس أكثر مما يجب».

المشكلة أن هاملت يلعب باللغة «حرفيا»، مرّة أخرى. فكلمة «أبني» Son، تلفظ مثل كلمة «شمس» Sun. وما يقوله هاملت :

١ - «أنا في الشمس أكثر ما يجب».

٢ - «أنا في الأبن أكثر مما يجب»، أي أنك، أيها الملك، تحشرني أكثر من اللازم في مفهوم أو كلمة «أبن» ، بينما أنت عمي، ولست أبي، وفوق ذلك أنت قتلت أبي وتزوجت أمي، وفوق ذلك تسرقني من نفسي بزعمك أنني «أبن» لك.

ترجمة المعنيين معاً، بالأضافة للعبة البديعية بين « Son » و « Sun »، مستحيلة. لذا لا يستطيع جبرا الأ أساءة القراءة.

***

والآن، أسيء أنا القراءة بطريقة مختلفة جذريا. أترجم الجملتين برؤيا أخرى تستهدف خلق تعددية في المعاني، ومحسنات بديعية متجذرة في النسق الثقافي العربي – هكذا :

الملك : «والآن ، يا أبن أخي، وأبن جلدتي، هاملت؟»

هاملت : «أكثر من جلد، وأقلُ من جليد»

حيث هناك ستة معانٍ ومستويات للنصّ:-

١ – معنى ردّ هاملت واضح تماما، وليس مبهماً، كما في ترجمة جبرا، وهذا مهمّ مسرحيا، فالجمهور لا يعرف معنى «وأبعد من الخَلَف». حتى الممثل المعروف محمد البكري، الذي يدرس من سنوات شخصية هاملت سألني عن المقصود من الجملة.

٢ – اللعبة اللغوية بين «جلد» و «جلدة» تقدّم شخصية هاملت كما هي : مفتونة باللغة ، حرفيا، وباللعب بها في جميع المسرحيّة.

٣ – «أبن جلدتي» ، في العربية، تعني أبن «عشيرتي» : «هم أبناء جلدتنا» أي «عشيرتنا»، أو «نوعنا». والملك عادة يتكلم بضمير «نحن» وهذا يشمل هاملت ايضا، لأن «نحن» تعني هنا العائلة الحاكمة ككل.

ويجيب هاملت : «أنا أكثر من جلد» – أي بلعبة لغوية على «جلدة»، أذ أن «أبن جلدتنا» تعني أبن «جسمنا»، جاء من «دمنا» و«عرقنا»، و«لحمنا». لكن البعد الأهمّ هو أنني أنا هاملت أكثر من مجرد كومة لحم، لأن «جلدا» تشير الى حساسية روحية معينة، والمعنى أنا أكثر من حسّاس، ولكنني، نحو الملك ، أقل من جليد، أي لست لطيفا، بل باردا جدا.

٤ – هاملت، في النصّ ككل، يعبّر عن حالته بالكلام المتكرر عن «تصلّب» و«تشنج» عضلات جسمه من التوتر. فمثلا، يتمنى في حوار ذاتي مشهور أن «يذوب» لحمه «الصلب» أو «المتصلب جدا جدا» ، الى «قطرة من ندى»، أو ، في مكان آخر، أن تكون عضلاته ناعمة كعضلات طفل وليد. وباختصار، هاملت يترجم نفسه الى مفاهيم جسدية، الى فيزيولوجيا.

٥ – أنا أكثر من كلمة جلد، وأقل من كلمة جليد.

٦ – «أنا أكثر من جلد»، أي أنني أبن لك، أيها الملك، بواسطة شيء أكثر من مجرّد كوني «أبن جلدتك»، وتحديدا أنت قتلت أبي وسلبتني منه بالقول بأنني أبنك . لهذا يقول هاملت له لاحقا «أنني في الأبن أكثر مما يجب».

***

هذه أساءة قراءة، ولكنها، أيضا، غنية، لأن الترجمة في رؤياي تستهدف «التشعب» في المعاني والايحاءات، وبالذات، في نص كهاملت معقد جدا، او كما قال عنه جاك دريدا «عمل عبقري»، والكثير منه معانيه لا تظهر الا لمن يفكر جيدا جدا، ويأمل النص ويدرسه بالتفصيل. خيانة جذرية، هذه مهمتي!.

***

لا أقصد أنني أفضل ترجمة جبرا ابراهيم جبرا؛ بالعكس، احترمها جدا، واستفدت منها، ولكن رؤياي تختلف جذريا عن رؤياه. ففي واقع الأمر، شكسبير ، في كلّ ترجمة، مرآة يرى فيها المترجم نفسه، ولغته، وشكسبير روح تتناسخ في مرايا ترجماته، كلها. فمثلا، يترجم جبرا حوارا بين هاملت وأمّه – الملكة حول

موت والد هاملت، أي زوجها، كما يلي:

الملكة : إذا كان (الموت) عاديا، فلم يبدو لي كأنه أمر خاص لديك؟

هاملت : يبدو لك يا سيدتي؟ أنه ولا ريب أمر خاصّ.

لا عباءتي الحالكة وحدها يا أمّاه،

ولا المألوف من ثياب الوساد الحزين

ولا التنهدات العاصفة من ضيق النفس

لا ، ولا النهر السخيّ من العين،

ولا غضون الغمّ في المحيا،

بكل ما للحزن من أشكال وحالات ومظاهر

بكافية للدلالة على حقيقتي. هذه كلها أنما تبدو ولا ريب

لأنها أفعال بوسع المرء تمثيلها :

غير ان في نفسي ما يعجز عنه كل مظهر

وما هذه الا سرابيلُ الأسى وزينته.

أترجم نفس المقطع كما يلي :

الملكة : وأن كان الفناء

شائعاً، لم يبدو لي أنه لك وحدك أستثناء؟

هاملت : يبدو فقط يا مدامْ؟ هكذا هو

لست أعرف أية «يبدو».

لا عباءتي الحالكة الا سوداء ولا ثياب الحداد،

ولا الزفرات التي بالكاد، يا أمّ ، تحتملُ ...

ولا نهر الدموع التي في العين، ولا الوجه الذي

يقطرُ غماً، ولا كلّ أشكال المزاج وحالات حزنيَ،

هي ما يدلُّ بحقٍ عليَّ؛ فبالضرورة هذه الأشياء «تبدو» ..

قشوراً للأسى، زينةً،

وفعالاً بها يستطيع أن يتظاهر الرجلُ ..

لكن في نفسيَ ما هو أبعد غوراً من أن

يعبَّر بالمظاهر عنه فـ «يبدو».

أساساً، أريد خلق ترجمة تجسّد رؤياي الخاصّة لما يجب ان يكون عليه مسرح شكسبير عندما نمثله بالعربية. ولذا أتعاون مع المخرج المسرحي الفلسطيني يعقوب اسماعيل، الذي يناقشني بعمق وبالتفصيل في لغة كل شخصية، وبنيتها، ويلفت نظري الى كل خلل فيها، من منطلق أخراجيّ بالذات. وأنا مدين له بأشياء كثيرة هنا، بالرغم من أنني وحدي أتحمل مسؤولية أي خلل في الترجمة. وأعترافا بما قدّمه ويقدمه لهذه الترجمة سأصدرها باسمي كمترجم، وباسمه كمخرج. وأخيراً، كما سبق وأشرت، كل ترجمة مرآة فيها يختلف النصّ، أي خيانة ولعلّ تعدديّة الرؤى أغناء ما للأدب العربي، بطريقة لا مباشرة ، فالخيانة هنا وفاء وجهد من أجل الجميع.

حسين جميل برغوثي

النص الموارب

ما هو النصُّ المُوارَب في الأدب؟ ولماذا يتوارَبُ النصُّ، فيما يكون الافتراض أن الوَرَب طارئ فيه وعليه، وفق مرحليّة معيّنة؟ أم أن سمة التطوّر والتغيّر، في مفاصلها الدقيقة والغامضة، هي الموارَبة لكل نصّ، وفي أية مرحلة؟ وكيف يخرج النصّ من القديم إلى الجديد، في المكان، وفي الزمان؟ وكيف ينشأ النصّ على انكسار أو انهيار أو تشظّر المكان القديم ، لحظة دخوله منفيّاً بالقهر، أو متحركاً بالاختيار، وبالضرورة حتماً لكليهما ، إلى المكان الجديد، ببكارة غضّة؟ وكيف يتراكم النص في الأمكنة المتغيّرة، حين يكون الزمان واحداً، متواصلاً فيه، مثل النهر، تتجدّد المياه، ولا يغادر ضفتيه؟ وهل يصير الزمان بذاته، في الدورات الجغرافية – الديموغرافية الانتقالية، مكاناً احتمالياً للنصّ، رغم التغيّر والنفي والإلغاء؟ وهل أن الزمان والمكان، هما على ذلك، في الأصل، بعدٌ واحدٌ للنصّ؟ وهل أن النصّ، في غايته القصوى، هو المكان في أي موقع، وهو الزمان في أي واقع، مهما تغيّرت الأمكنة والأزمنة، يتأسس على حاله، في نسيجه المتوحّد، ويصنع صيرورته، في الماضي والحاضر والمستقبل، ويملأ فراغ الحيّز كله؟

من هذه الأسئلة المعقّدة كلها، والبحث في تعتعة الردود عليها، وعلى الأقل في رد على واحد منها، أدخل إلى النصّ الفلسطيني، على وجه التحديد، من أكمام قميصه العربي، ومن الزرد الحديديّ للآخر الاسرائيلي فيه، وقد شقي هذا النصّ شقاءَ التحوّل الجغرافيّ، والشتات الديموغرافيّ، والاغتراب المكانيّ، والاختلاط الزمانيّ، على مدار نصف قرن، منذ العام ١٩٤٨، وما يزال.

حين سقطت فلسطين المكان القديم من الخارطة السياسية، دخلت فلسطين الزمان «الرمز والتراث»، إلى النصّ الفلسطينيّ الجديد، جامحة بالثقل الغنائي البحت، على امتداد سلسلة طويلة من الأمكنة الجديدة.

كان النصُّ الجديدُ يختنقُ في مسمّيات التحوّل الناتجة عن ضياع المكان القديم ، في الوقت الذي كانت تستولي فيه الأمكنة الجديدة عليه ، استيلاء يصعد من جوف قهريّ لا امتلاءَ له فيه، مما يسميه هذا النصّ ذاته، بإشكالية الموارية، واعياً أو غير واعٍ لهذه الإشكالية فيه سيان. فهو قد أُجبر إلى الانتقال / الانسلاخ المكاني – الفيزياتيّ، في جسده، وفي روحه، واضطر بالتالي، إلى استحداث قاموس يستجيب لهذا الانتقال / الانسلاخ، دون أن يفقد حيرته، أو مواربته في البقاء الرمزي – التراثي (الذهني الوجداني) على

القديم ، وكأنه لم ينتقل، ولم يُهجّر من مكانه، أو أن فلسطين جاهزة له، في سبعة أيام، أو سبعة أسابيع، أو سبعة أشهر، أو سبع سنوات، للعودة إليها ، في مجرى أسطورة الرقم سبعة، وحساسيتها في نمط التفكير أو الشعبي (الدين والتراث)، وأسطورة مفاتيح المنازل والبيوت والمحلات التي بقيت في جيوب أصحابها المهجّرين أو المهاجرين، على أمل استخدامها ، هي ذاتها ، في دورتها داخل الأقفال التي حسبوا أنها ستبقى على الأبواب المغلقة، بانتظارهم. أي أن المكان الفلسطيني بقي متمرداً، مثل جرح فائر، في ذاكرة المنفى، لا يغيب، ولا يندمل. والأهمّ من ذلك، أن هذا المكان الذي أصبح نصّاً باشتراطات ذاته، قد تحوّل بدوره. إلى مسمّى جديد، مرتبط، بالحضارة الزراعية الفلسطينية، هو «الأرض». ومن السهل أن نجد، أن هذا النص قد استقرّ على هذا المسمّى الزراعي، بما يفوق المكان بمعناه التقليدي الذي يشتمل على كل الحضارات، وبخاصة الحضارة الصناعية، أو المدينيّة الحديثة. ويمكن للنصّ الموارب أن يشير في السياق، إلى «حركة الأرض» الفلسطينية التي نشأت في إسرائيل، على سبيل المثال. فهذه الحركة «السياسية الثقافية»، لم تنشأ في الأمكنة الجديدة / المنافي، ولكنها نشأت، بصرامة تاريخية قاطعة، داخل المكان القديم، وفي نسيجه، وفق رؤية تردّ على مفهوم «آرتس إسرائيل». فإذا أصبحت هي «أرض إسرائيل الكاملة»، فإنها بالضرورة، أرض فلسطين الكاملة.

بذلك، فإن فلسطين المكان القديم ، حرصت على البقاء في نصّ المكان القديم نفسه، رغم أنه صار «إسرائيل» مكاناً جديداً لغير الفلسطينيين، وأصبح مواطنوه الفلسطينيون، في فلسطين الزمان «الرمز والتراث»، مجرّد «عرب إسرائيل»، أو «عرب ٤٨» أو «عرب الداخل». فالمكان الممزّق الذي أنتج إسرائيل، والضفة الغربية وقطاع غزة، ثم المكان الملغي والمنفي الذي اشتمل على إسرائيل ويهودا وشمرون وعزة ويروشالايم ، في امتداد «إرتس إسرائيل» – أرض إسرائيل –، ثم الأمكنة المتعدّدة في الشتات، من جهة، والزمان المتواصل في «القضية»، داخل كل الأمكنة من جهة أخرى، معاً يتناوبان أدوار تأدية المشهدية المجازية في النصّ الفلسطيني، ليكون عند لحظة معينة بالذات، دقيقة ومرهفة وملفتة، ذلك «النص الموارب»، حيث لا يختفي القديم تماماً، ولا يتجلى الجديد تماماً، فيكون «المووروب» في الوعي، هو السائد والمنتج للنصّ الموارب الذي تسميه الفيزياء الجغرافية، نصّاً انتقالياً، ويسميه النقد الأدبي العربي المدرسي، نصّ مناسبة، من نصوص المناسبات التي هي عنده «أبواب» مرصودة في نسبة تحديد «الورب» أو المناسبة فيها.

ويجوز أن هذا «التنسيب» الأقرب إلى الترتيب السياسيّ، هو الذي يقف وراء تغذية التسمية السياسية البحتة للنصّ الفلسطيني، دون أن يتمكن هذا النص ذاته، وعلى حال هذه التغذية الدؤوب، من الارتفاع إلى محيط المشاركة، في وعي الناقد العربي، في تحديث النصّ العربيّ بشكل عام. فالنصّ الفلسطيني، على هذا الجائز، هو من بيئة مناسبات أو ترتيبات «القضية الوطنية القومية الفلسطينية». ولا تحتمل حركة النقد أو الوعي، نزع هذه البيئة عنه، حتى إذا كادت أن تفعل ذلك، ارتدعت بنفسها، خشية أن تخون القضية، أو أن تخدش وشاحها، غير مدركة أنها بهذه الخشية المفتعلة، تحاصر النصّ الفلسطيني، وتثقل على القضية، وتلطخ وشاحها بالأوهام.

ومن هذه النسب / المناسبات القائمة على النصّ الموارب:

– أدب اللجوئيات «النكبة» ١٩٤٨ – ١٩٦٦ : بكائيات الخيام، ومخيمات اللاجئين المهاجرين

النازحين، وأناشيد الحنين إلى يافا وحيفا، وإلى البيارة والبحر.

– أدب المقاومة «ضد الهزيمة» ١٩٦٧-١٩٨٢: غنائيات الفداء، ومعسكرات الثورة في المنافي، وقواعد المقاومة في «الداخل»، والحنين إلى القدس وغزة ونابلس والخليل.

– أدب المنفى «من أجل الوطن» ١٩٨٣ – ١٩٨٧ : غموض الرحيل في عواصم المنافي، وانعكاس الخارج على الداخل فيه.

– أدب الانتفاضة «على طريق الاستقلال» ١٩٨٨ – ١٩٩٣ : دورة غنائيّة بين الحنين والفداء والغموض، من الداخل إلى الخارج، وبالعكس.

ولا أكمل هذه النسَب «المتوارثة» العجيبة، بالوصول مثلاً، إلى نسبة أو مناسبة «أدب السلام ١٩٩٤ – .....»، متسلسلاً بالسياق، حتى أذكر أنه جرى بالفعل، في لقاء مع مستشار ثقافي لإحدى قنصليات الدول الأوروبية في فلسطين (أعني في القدس الشرقية التي لم تزل تحت الاحتلال الإسرائيلي) في شهر تشرين أول / أكتوبر سنة ١٩٩٦، حول إمكانية ترجمة بعض نصوص الأدب الفلسطيني «الجديد»، في «الضفة الغربية وقطاع غزة»، إلى لغة تلك الدولة، أن سأل ذلك المستشار، فيما إذا كان هذا الأدب «الجديد» يتضمن نصوصاً من نوع «أدب السلام»، كي يضمن استجابة المسؤولين عنه، لتوصيته في ترجمة هذا الأدب؟

وخارجاً عن تدخل المستشار في نوع النصوص، فإن سياق الموارية ، يوفّر الردّ فوراً. فطالما أن الموارية الأدبية، المستجيبة للانتقالية الحاصلة في الزمان والمكان، قد تراكمت في مصطلحاتية مناسباتية، مثل أدب النكبة، أدب المقاومة، أدب الحرب، أدب القتال، أدب الأرض، أدب الهوية الوطنية، الخ، فإنه من المنطقي – النقدي – الموارب، أن نصل إلى أدب السلام! وهل وصلنا، أم لم نصل بعد؟ أيكون هو السؤال، في «التعتعة الزمكانية» التي يتوارب النص فيها، على إيقاع اتفاق أوسلو، ونشوء السلطة الوطنية سنة ١٩٩٤، في بعض المكان، وفي ذاكرة تحتاج إلى الزمان كله؟

أي سلام؟ كذلك، أية حرب، وأي قتال؟ كذلك أي معنى لهذا المعنى في الأدب؟ لكنّه في المرحلة الانتقالية من وضع إلى وضع، ومن قديم إلى جديد، بغض النظر عن ماهية ذلك القِدَم، وماهية تلك الجدّة، هل يولد «النصّ الموارب»، في لحظته، ابن ذاته، ومن أجل ذاته؟

ولم يزل في نفْسي، شيء من وَرَب!

علي الخليلي

فدوى طوقان
بين ظلال الكلمات

يؤسس كتاب السيرة الذاتية «رحلة جبلية، رحلة صعبة» للشاعرة فدوى طوقان للكتابة النسوية الفلسطينية، التي تخرج عن نطاق المجاملات السائدة، والتي تحرّض على إبداع الحياة ذاتها عبر التغلّب على الصمت والنسيان. استهواني هذا الكتاب الذي يؤرّخ لمراحل متعددة من أجواء الحياة الاجتماعية والثقافية في فلسطين، فقمت بإجراء مقابلات عديدة مع الشاعرة خلال السنوات الخمس الأخيرة، باحثة عن روح الظلال التي تعقب الكلمات، ومتعقّبة مسيرة شجاعة لإمرأة صنعت صوتها الخاص، الذي امتد في أنحاء الدنيا عبر الموسوعات الشعرية العربية والعالمية. تساءلت كثيراً عن معنى المقاومة للقتل المعنوي المفروض سلفاً على التعبير المنفرد والخاص بالنساء، في مجتمعنا التقليدي القديم ، وأردت أن أعرف منها تفاصيل الخطوات الثقيلة في رحلة الصعود إلى جبل الحياة.

الإبداع جعل من العبء مراحل لمسيرة غنية، وإرادة الروح حققت لبرودة الثلج انطلاق البخار، والقدرة الذهنية العالية على استكشاف الحداثة والتطوّرات العصرية، أعطت المجال للمسكوت عنه في المعيش وداخل الخطاب. وهي هكذا، تبث في ظلال الكلمات عطرها الخاص. هيء الشاعرة الفلسطينية التي أشركتنا في دروب ممحية، وفي دمدمات الماضي الذي في سطوره نقرأ سيرة حياة مدينة نابلس، عبر حياة عائلة آل طوقان. نقدم معها هنا مقابلة خاصة بالكرمل بمناسبة صدور كتاب «ظلال الكلمات المحكية»:

* ما هو شعورك الآن تجاه البيت القديم ، وهل اختفى من حياتك، أم ما زال يظهر هنا وهناك؟

○ ليس لديّ أي شعور حميميّ خاص ولا أية قيمة عاطفية لبيتنا القديم . ومن الغريب أنني أشيح بوجهي عن بابه حين أمرُّ به في السوق. يذكرني السؤال بحالة مررتُ بها قبل بضعة شهور: كنت مدعوّة لحضور نشاط ثقافيّ أقيم في مبنى تراثيٍّ عريقٍ هو حمّامٌ تركيٌّ عامٌ كان يُسمّى «بالحمّام الجديد». هذا الحمّام متصل مبناه ببيتنا القديم حيث هو ملك لعائلتنا. وقد استحدث له اسمٌ جديدٌ فصار يُدعى «حمّام الشفاء».

في وقت متأخر، بين نهاية النهار وبداية المساء عبرتُ داخل السوق متجهة نحو الحمّام. الحوانيت مغلقة، السوق تكاد تخلو من العابرين، الصمت سائد والضوء خافت. على حين فجأة داهمني شعور قاتم كئيب مقترن بنفور قويّ. لماذا؟ أقول لك: لأن هذا الوقت بالذات كان موعد عودتنا إلى البيت، أنا وأخواتي بعد مشوار مشيناه، أو زيارة قمنا بها لبعض الأقرباء أو الأصدقاء. لقد استدعى جوّ المكان من الذاكرة زمان التعاسة وغياب البهجة في حياتي، زمان المرارة والحصر الذي كان يطبق على أقطار نفسي الموحشة المظلمة. من هنا يتّضحُ أن البيت القديم لا يزال يظهر في حياتي هنا وهناك ظهوراً مقترناً بشعور غير مُعافى، فهو يعيد إليّ ذكرى مجتمع عائليٍّ، السيادة فيه للمنطق

الذكوري، للمنطق البطريركي، ما هو مهمّ وأساسيّ فيه من حق الرجل، وما هو تافه ولا قيمة له من حق المرأة، لأن المفهوم السائد، آنذاك، عن المرأة هو تفاهتها وافتقارها لأية قيمة إنسانية كما يعتقدون.

* ما هي عاداتك الكتابيّة؟ هل تحضر القصائد مرتبطة بالفصول، أم الأمكنة، وما هو تأثير الفصول والأمكنة على نصوصك؟

○ لا عادات عندي ولا أوقات خاصة للكتابة. أهم شيء هو الخلود إلى نفسي في جوٍ هادىءٍ لا تشوّشه الأصوات البشرية وغير البشرية. من الصعب أن أصوّر الكيفية التي تحضر فيها القصيدة. إنها حالة غامضة تستعصي على الشرح. في أكثر الأحيان تنطلق القصيدة من لحظة شعورية حادة، فتنثال الرؤى وتتداعى الأفكار، التي أوحت بها تلك اللحظة. وقد تنبعث هذه الأفكار من تجربة كامنة في الأعماق. هنا تصبح القصيدة هي الهمّ الأكبر والشغل الشاغل، في الليل وفي النهار، وحدي أو مع الناس، في ساعات اندماجي في عملية ترتيب بيتي أو تناول وجبة الأكل. أما عن الأمكنة والفصول، فإن لها حضوراً في كثير من قصائدي حيث يستدعي المكان من الذاكرة ما تراكم عبر الزمن فيها من تجارب وانفعالات. لا أكتب القصيدة قبل أن تنضج في نفسي. أحياناً يتكوّن الموضوع شيئاً فشيئاً، وأكون على معرفة بالسياق الذي سيتخذه المضمون، ولكن الأفكار تتغير وتتحرك في سياق آخر وتتجه وجهة أخرى غير التي كنت أضمرها. الحال يصعب توضيحها لأنها تولد وتنمو داخل أدغال النفس وكهوفها الموغلة في العمق.

* ما هي الموسيقى التي تنصتين إليها الآن؟ أما زلت تعزفين، خصوصاً بعد الحصار خلال الانتفاضة؟

○ أنصت بخشوع المتعبّد إلى صوت فيروز، الآن وأمس وغداً، وهو محمول على أجنحة الموسيقى الرحبانية الملائكية، موسيقى الأجواء الكونية. أنصت إلى صوت فيروز في الليل خاصة، لأن صوتها هو صوت الليل والهدوء والتأمل والسكينة. أمّا عني فما أقلّ ما أعزف. منذ الاحتلال همد في نفسي ذلك الجنون الوهّاج الذي كان يدفعني إلى احتضان العود والضرب على أوتاره بالريشة ساعات وساعات.

* ما هو رأيك بمصطلح الأدب النسائي، وما هي النصوص التي تعجبك؟

○ لا جنس في الأدب. إنه كلٌّ لا يتجزأ، الإنسانية هي فلك الأدب ومداره. المرأة والرجل هما قطبا البشرية، والمرأة جزء من الهمّ المجتمعي. أنا ضد تقسيم الأدب إلى أدبين. لقد تخلّصت المرأة العربية الأديبة من عالم التفاهات الأنثوية، واتجهت إلى عالم الفكر والإحساس. هناك أديبات متميزات في عالمنا العربي يكتبن أدباً إنسانيّاً يتميّز بالصدق والذكاء والحساسية. لقد برزّت المرأة الأديبة في جميع الأجناس الأدبية. برزّت في الرواية والقصة، في الشعر والنقد، كما خاضت في جميع الألوان وجرّبت جميع المذاهب الأدبية من رومانسية إلى واقعية، إلى وجودية. قد يختلف الأمر، أحياناً بالنسبة لشعر المرأة الوجداني. وبالتحديد الغزل، حيث يظل مثل هذا الشعر مُضَمَّخاً بعطر الأنوثة.. أما عن النصوص التي تعجبني من كتابات المرأة فهي كثيرة يضيق المكان عن حصرها. يحضرني الآن روايتك المتميزة (نجوم أريحا).

* ما هو الشيء الذي أحببته في نابلس وهو مفقود منها الآن؟

○ الحمّامات التركية العامة. في كل حارة، أو في كل حيّ، كان هناك حمّامٌ عامٌّ، يشكل ملتقىً اجتماعياً، خاصةً للنساء. ناهيك عن جمال المبنى وغرابته وعراقته التراثية. من المؤسف أن تلك الحمّامات قد تحوّلت إلى وظائف أخرى. منها ما أصبح محمصاً، أو منجرةً، وما إلى ذلك. لم يبق اليوم إلاّ «حمّام الشفاء» فهو الحمّام اليتيم في المدينة. كما أنني أفتقد البساتين بأشجارها الخضراء الكثيفة التي كانت تُدثّرُ مناطقَ عديدة في جبليْ عيبال وجرزيم والوادي الممتد بينهما، والتي حلّت محلّها المخازن والعمارات والشوارع الاسفلتية.

* التجلّد صفة من صفاتك. كيف تقاومين التعب والإرهاق والزمن؟

○ أقاوم التعب والإرهاق باللجوء إلى الاسترخاء التام والاستماع إلى فيروز ومطالعة الرواية والصحف الأدبية. أما الزمن فمن فضل الله عليّ أنه وهبني طبيعة غير عراكية. فأنا إنسانة هادئة. أتمتع بأعصابٍ مسترخيةٍ غير

مشدودة، لا أتشنّج في تعاملي مع الآخرين ولا «أنرفز». وما هو أهم من ذلك اتباعي نظاماً خاصاً في الأكل. أنا أرفع دائماً شعار «الأكل يُقيت ويُميت» إضافة إلى القول المأثور «المرء بما يأكله». أبتعدُ عن أكل اللحم الأحمر وأكتفي بالسمك وصدر الدجاج الأبيض. أمتنع عن تناول الأطعمة المقليّة ولا أستعمل الدهون الحيوانية، الخضار والفاكهة والزيت والزيتون هي غذائي الأساسي، هذا كما أعتقد ما يبقي على شيء من النضارة رغم تراكم سنين العمر ولمسات الزمن.

* هل تطمحين إلى إنجازٍ ثقافيٍّ مُعيّن؟

○ مَطْمَحي الأكبر، والذي أتمنّى لو تحققه وزارة الثقافة في السلطة الوطنية، هو الاهتمام المركّز بالمسرح. فالمسرح من أبرزِ المظاهر الحضاريّة وأهمها، وأكرّرُ ما قلته في مناسبة أخرى، أن المسرح في بلدٍ ما يُشَكّلُ واجهة عرض حضاريةَ لثقافة ذلك البلد وتقدمه، إلى جانب كونه ألصقَ الفنون بالحياة.

حوار : ليانه بدر



عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٦.

يختتم عبد الله العروي بكتابه «مفهوم العقل - مقالة في المفارقات» سلسلته في المفاهيم. تناول العروي في هذه السلسلة خمسة مفاهيم تتفاوت دقةً وشمولاً هي مفاهيم: الأدلوجة والدولة والحرية والتاريخ والعقل. ويكتسب مفهوم العقل، بين هذه المفاهيم، تعقيداً خاصاً وإشكالياً نظراً لما تضخّه الإبيستمولوجيا المعاصرة من مفاهيم جديدة تعيد النظر جذرياً بمفهوم العقلانية، وتنسف أسسه.

لا يمكن فهم العروي في «مفهوم العقل» بمعزلٍ عن وضعه في إطار سلسلة المفاهيم تلك. إذا كانت هذه المفاهيم تقع في إطار ما يمكن تسميته بعلم المفاهيم العام، فإنّ همَّ العروي فيها يتجاوز همَّ الباحث إلى همِّ المفكّر النقدي المعني بالتحقق التاريخي للمفاهيم. ولو شئنا التحديد أكثر لقلنا إن همّ العروي في هذه السلسلة هو همّ التاريخاني، فالعروي تاريخاني تام. وفيّاً للتاريخانية بقدر وعيه المدهش بما ينفيها وينسفها، فيدافع عنها في زمنٍ يعتبرها قديمة ومتقادمة.

لعلّ هذا الهَمّ المهيمن هو ما يسوّغ وصف سلسلة العروي بالمشروع، إذ تنتظم المفاهيم الخمسة للسلسلة في إطار مشروع واحد يمكن تسميته بأنه مشروع حول مفهوم الحداثة. من دون ذلك لا نستطيع أن نفهم كيف أن مفهوم الحداثة يدور في سائر تلك المفاهيم ويهيمن عليها ويحدّد مضمونها. تتبادل هذه المفاهيم الإحالات إلى بعضها بعضاً بشكلٍ دائري، بمعنى أن القول في أحدها يستدعي القول في مجموعها.

ويردّ العروي ذلك إلى طبيعة منهجه التفكيكي - التكويني، الذي يقول إن مسيرة البحث في العلوم الإنسانية هي بالضرورة دورانية الشكل. لا يمكن فهم ما يقوله العروي إلاّ إذا تفادينا كل خلطٍ محتمل ما بين تفكيكه وتفكيك دريدا. فإذا كان العروي يستثمر الفعالية الإجرائية لإستراتيجية دريدا القرائية المزدوجة، وتحديداً فعاليتها فيما يسكت عنه النصّ ويتوارى خلفه، فإنّ تفكيكه هو كسر المنظومة إلى أجزائها وردّ كلّ جزءٍ إلى أصله ثم إعادة بنائها وتركيبها. أما تفكيك دريدا فيقوّض المنظومة دون إعادة بنائها أو تركيبها، إذ من شأن إعادة البناء أن يوقعه في غائية أو ما ورائية يقوم منهجه على تقويضها وتفاديها. وربما تفسّر إعادة البناء التي يقوم بها العروي بعد تكسيره للمنظومة وتفكيكها إلى أجزائها تلك الدورانية. ففي إعادة البناء تبرز دوماً فعالية المفكّر وأهدافه، لا سيّما أن المفهوم عند العروي ليس مفهوماً مجرداً. إنّه ليس عنواناً (على طريقة اللغويين) أو فرضية (على طريقة الرياضيين) أو مقولةً (على طريقة المنطقيين) بل هو ملخّص منظومة فكرية مكتملة تحققت، تاريخياً، في المجتمع الحديث وليس في غيره أو في ما قبله من المجتمعات. إنّه، على وجه الدقة، ما يمكننا وصفه بالمفهوم - المنظومة المكتملة الذي يطابق نمط المجتمع الغربي الحديث، بقدر ما يفارق نمط المجتمع الإسلامي التقليدي. بكلامٍ آخر، المجتمع الحديث هو التحقّق التاريخي المكتمل للمفهوم، وهذا التحقّق هو مرجع المفهوم. فلا جدوى، وفق العروي، من البحث عن المفهوم في غير المجتمع الحديث الذي حققه تاريخياً. إذ أنّ أي استنباطٍ له من خارج هذا المجتمع سيجعله مفهوماً ناقصاً بالضرورة. ففي حدود الثقافة التقليدية لا يمكننا أن نقول شيئاً مفيداً على مستوى المفهوم، إذ مفهوم الدولة الحديث،

مثلاً، أوسع وأمتن من مفهوم المخزن أو التنظيمات أو السلطنة أو الإمبراطورية. ويصحّ ذلك على مفهوم العقل. والخلاصة أن العروي لا يولّد المفهوم من التراث بل يكرّس القطيعة معه، وهو ما يسمّيه العروي بالقطيعة المنهجية بين القديم والحديث.

ينبني «مفهوم العقل» برمّته على منطق تلك القطيعة، الذي هو بالنسبة للعروي، منطق الحداثة. بكلامٍ أدقّ ينطلق العروي من تلك القطيعة كمسلّمة تحكم مفهومه العقلاني للعقل.-فالعقل حسب هذا المفهوم هو العقلانية التي تمثل مؤشّر ورمز المجتمع الحديث وليس غير ذلك. ولا يمكن توليد مفهوم العقل من التراث ، بل من القطيعة مع هذا التراث . من هنا يعيب العروي على المتخصصين بالإيبستمولوجيا مسايرتهم للاتجاه العام حين يتناولون موضوعات تراثية. فالمنهج ليس مسألة شكلية ، بل مسألة وعي معرفي مسبق بتلك القطيعة، التي يرى العروي أنها قد حصلت وتكرّست، وأن الأساسي أن يصنع الباحث نفسه بعد تلك القطيعة.

لن يكون بإمكان مراجعة مكثفة ومحدودة الحيّز أن تقدم العروي في كل مسلكه التفكيكي – التكويني المعقد، غير أنه سيكون بإمكانها تحديد إشكالية الكتاب والهدف منه. ليس هذا الكتاب بحثاً تاريخياً في نشأة مفهوم العقل في الثقافة العربية ولا نظرية فلسفية حول العقل، بل بحثاً في المفارقة بين ما نسلّم به، بداهةً، على أنه عقل في تراثنا، في حين أنه بعيد عن العقل. ويتقرّى العروي، في تحليلٍ خصب وشديد التعقيد والدائرية، الإشكالية الأساسية التي يدور حولها نقاشه: هل نظر المفكّر العربي الإسلامي التقليدي في غير منطق الفكر؟ هل تجاوزه لينظر في منطق الفعل؟ يطرح العروي هذا السؤال في القسم الأول من خلال شرح وتحليل آراء الشيخ محمد عبده، ثمّ يطرحه طرحاً عكسياً في القسم الثاني، من خلال شرح وتحليل آراء ابن خلدون الذي يحوم العقل التجريبي عنده حول ما يسميه العروي بالعقلانية، ليخرج من هذا الطرح وعكسه بمفهوم العقل كعقلانية يتحدد مرجعها في الفعل والسلوك الاجتماعي، أي ما اصطلحنا على تسميته بالمفهوم – المنظومة المكتملة والمتحققة تاريخياً في المجتمع الحديث.

في تقربه للأطروحة وعكسها ، يبقى العروي وفيّاً، بشكلٍ تام، لمنطق القطيعة بين القديم والحديث. ويذكّرنا بهذه القطيعة ويؤكد عليها ، باستمرار، مسلّماً بشكل قاطع أنه لا فائدة من ربط موقف سابق داخل الفكر الإسلامي، بنتائج لاحقة، حصلت خارج ذلك الفكر بمجرّد افتراض تشابه في المنطلق، وقاطعاً، بشكلٍ باتّ، أنّ حضور المنطق الأرسطي عند أنصاره المسلمين وعند خصومه، لا يدلّ على أن الثقافة الإسلامية ثقافة عقل، لأنّ العقل الذي تحتفل به مفهوم ملتصق بها ومفارق لما يُعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر، أي العقلانية.

يثبت العروي مفارقة من أغرب المفارقات في التاريخ الإسلامي، وتتلخص هذه المفارقة في أنّ أنصار المنطق الأرسطي المسلمين أوّلوه تأويلاً أفلاطونياً استنباطياً في حين أوّله أعداؤه تأويلاً أرسطياً صرفاً، أي استقرائياً. مزج الأنصار المنطق بالإلهيات في حين فرزه أعداؤه عن التعاليم الأفلاطونية. وبذلك كان أعداء المنطق في الفكر الإسلامي هم الأكثر وفاءً للمنهج الأرسطي الصرف. تستمد هذه المفارقة أهمية تثبيتها من وضعها في سياق النقاش الدائر حول نشأة العلم الحديث. فإذا كانت النظرية الشائعة بين الإبيستمولوجيين تربط الثورة العلمية بالنمط الأفلاطوني، فإن مؤرّخي العلوم ينفون أية علاقة بين النظرة الفلسفية والتقدّم العلمي الفعلي. يخرج العروي بأنه لا يمكن نظرياً ترجيح أي التأويلين كان ملائماً لنشأة العلم الحديث. ويثبّت عدم وجود إجماع حول ذلك، ليرد على مقالة أصحاب الأصالة الثقافية في الفكر العربي بأنه إذا كان العلم الغاليلي قد ارتبط في الغرب بالنمط الأفلاطوني، ألا يحتمل أن يرتبط النمط الثاني بعلم آخر غير غاليلي ظهر بعضه لدى المسلمين. يتلخّص رد العروي هنا على ما أسماه باستغلال طفيلي لما ينشر حالياً في مجال الإبيستمولوجيا ، بأنه لا فائدة من هذا الربط، فعقل المطلق جعل ذهن المسلم لا يلتفت إلى الطبيعة وإن اختار المسلك الإستقرائي لأنه يطبقه على نصوص وليس على أحوال طبيعية. أما على الجبهة الثانية، جبهة الإبيستمولوجيين المعاصرين في الغرب، فيرى العروي أن الثورة الإبيستمولوجية ضد النظرية الكونتية قد تخطت حدود الثورة على الأدلوجة «الكونتية الجامعية» في بعض البلدان الغربية إلى حد رد الاعتبار لكل الاتجاهات الميتافيزيقية بما فيها التنجيم والكيمياء القديمة. ووفق نتائج هذه الثورة، يرتبط العلم الحديث ارتباطاً عضوياً بالفكر الأفلاطوني – الفيثاغورثي وبعلومه الخفية، وبالتالي فإن كل من حارب هذه العلوم ولو باسم التجربة والعقل يكون قد

شارك بنسف الأرضية التي لا يمكن للعلم الحديث أن ينبت إلا فيها.

يصف العروي هذه النتائج بالردة، ويرى فيها نتائج مؤقتة وقابلة للتنفيذ في أية لحظة، منكراً وجود أي إجماع حول سوابق الثورة العلمية في الغرب وكيفية نشوء العلم الحديث. إن مسلكه هنا بوضوح ليس ذلك المسلك الإبيستمولوجي، كما أنه ليس مسلك مؤرخي العلوم الذين ينفون أية علاقة بين الفلسفة والعلم المحقق. بل هو على وجه الدقة مسلك العقلاني التاريخاني، الذي يذيب مفهوم العقل في العقلانية، فيبدو العروي وكأنه يثبت هوية ما ورائية للعقل ممركزة في العقلانية، تذكرّ بتلك الماهيات التي قوّضها دريدا. إلا أن خط العروي هو الخط العكسي للخط الديريدي ولخط الثورة الإبيستمولوجية ضد الكونتية. إنه خط العقلانية في سياق إبيستمولوجي ينفيها ويقوّضها. فالعروي يتقدم كمدافعٍ تامٍ وعاتٍ عن العقلانية ضد ما يمكن اعتباره عملية تحطيم للعقلٍ. إذ أن مسألة العقل لديه لا تبحث على مستوى الفكر المجرد. وما يعنيه العروي بالضبط من خلال طرح مسألة العقل هو مصير العلم التجريبي القابل للإستثمار والمؤدي الى تطوير المجتمع عن طريق تعميم النشاط الصناعي وما يترتب على ذلك من تحولات في ميدان التربية والتعليم والتنظيم، أي العقل المجتمعي أو العقل كمفهوم – منظومة. وهو عند العروي كما لاحظنا ليس شيئاً آخر سوى العقلانية نفسها، من هنا يفرض كلام العروي في العقلانية ضمناً كلاماً في العلم والدولة والأدلوجة والحرية والتاريخ. وداخل هذا المفهوم للعقل / العقلانية نتجاوز تلك المفارقة بين أفكارنا الموروثة العقيمة، على حد تعبيره، عن العقل في تراثنا وبين غير المعقول في كل زاوية من زوايا الحياة. وواقع المفارقة هنا أن ما نعتبره عقلاً ليس نفسه عقلاً في ضوء مفهوم العقل. العقل وفق العروي عقلان: أحدهما يهمّ الفكر وحده وهدفه النظر في شروط التماسك والانسان، وثانيهما يهم السلوك أو الفكرة المجسدة في فعل، وهدفه النظر في ظروف مطابقة الوسائل للأهداف المرسومة. الأول عقل المطلق والثاني عقل الواقعات، أفعال البشر المتجددة. وهنا في هذا التمييز الذي لا بدّ، وفق العروي، من التسليم به تحل القطيعة الجوهرية بين القديم والحديث، وفي ضوء ذلك لا يتولد مفهوم العقل من التراث بل من القطيعة المنهجية معه، وذلك شرط للعقل كعقلانية، ينهي مفارقات العقل في الثقافة العربية، والتي تحوّل عند التطبيق ما نسلم به من عقل في موروثنا إلى لا عقل. وبشكل مختصر لا يكون العقل عقلانية، ولا يجسد في السلوك، إلا إذا انطلقنا من الفعل وخضعنا لمنطقه، ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق.

علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط، ١٩٩٦

أثرت التفكيكية في النقد الأدبي العربي الحديث أكثر مما أثّرت في سائر الحقول الأخرى. وربما يعكس ذلك آلية تأثير عالمية لها. تتحدد في أن منهجية دريدا أكثر تجانساً مع النقد الأدبي منها مع الفلسفة. فرغم أن دريدا مشتغل في الفلسفة أو مشتغل مضاد فيها، فإن تفكيكيتة لا تمثل مساهمة في الفلسفة بقدر ما تمثل تحدياً لها. وبهذا المعنى أثبتت التفكيكية فعاليتها الإجرائية في النقد الأدبي أكثر مما أثبتتها في الفلسفة. وقد يفسّر ذلك، نوعاً ما، أننا لا نجد تأثيرات جدية وفعّالة للتفكيكية خارج حدود النقد الأدبي العربي الحديث سوى في حالاتٍ فكرية محددة. ويمثل علي حرب، لا سيما في كتابه الجديد، «أوهام النخبة أو نقد المثقف» أبرز هذه الحالات وأهمها، إذ لا تحضر التفكيكية لديه إجرائياً بل أيديولوجياً وبشكلٍ أقرب ما يكون إلى ما يمكن تسميته بأيديولوجية خراب المعنى وتناثره.

إذا ما كان العنوان مفتاح سر النص، كما ترشدنا السيميولوجيا، فإن مفهوم المثقف عند علي حرب يرتبط منذ البداية بمفهوم النخبة، بل غالباً ما ينحل فيه، مع أن مفهوم المثقف مفهوم حديث ومفهوم النخبة مفهوم قديم. ويبدو أن علي حرب لا يعني هنا النخبة بقدر ما يعني ما يمكن تسميته بنظرية النخبة التي تقع نظرية المثقف في فضائها.

ولدينا في نظرية المثقف نموذجان أساسيان هما نموذج جوليان باندا وأنطونيو غرامشي. يتفق النموذجان، حسب رأينا، في نقطة واحدة وحيدة هي الوظيفة النقدية للمثقف،

ويختلفان بينوياً فيما عدا ذلك. نموذج باندا النظري هو أقرب إلى نموذج المثقف الرسالي، أي الحامل لرسالة، في حين أن نموذج غرامشي هو نموذج المثقف العضوي. وما يعنيه حرب بالمثقف في نظرنا هو النموذج الأول. فليس المثقف لديههو «المثقف العام» أو «الاختصاصي» أو «المفكّر» أو «الداعية» أو «صاحب الأدلوجة»، مع أنه قد يحمل، بهذا القدر أو ذاك، وجهاً من وجوه ذلك، بل هو «من تشغله قضايا الحقوق والحريات، أو تهمة سياسة الحقيقة، أو يلتزم الدفاع عن القيم الثقافية المجتمعية أو الكونية، بفكره وسجالاته، أو بكتاباته ومواقفه» و«يهتم بتوجيه الرأي العام»، «فهذه صفته ومهمته، بل هذه مشروعيته ومسؤوليته».

إذا ما تفحصنا مفهوم حرب للمثقف فإننا نجد أنفسنا إزاء مفهوم تام لما يمكن تسميته بالمثقف «الانتلجنسوي» أو ما يدل عليه مصطلح intellectuel، أي أننا إزاء مفهوم المثقف الحديث منذ أن بلورته قضية «دريفوس». والأساسي هنا أن المثقف «الانتلجنسوي» الذي يتعرّف بوظيفته النقدية وليس بمستوى الديبلوم الجامعي، هو مثقف نخبوي رسالي بامتياز. وبهذا المعنى تستمد العلاقة ما بين مفهوم المثقف ومفهوم النخبة معناها من وقوعها في فضاء المفهوم «الانتلجنسوي» للمثقف، الذي هو مفهوم نخبوي تام.

يطال نقد علي حرب للمثقف بشكلٍ أساسي المثقف العربي، وبشكلٍ أكثر تحديداً بالنسبة لزاوية قراءتنا المثقف الانتلجنسوي العربي ،الذي تكاثرت نماذجه في الأحزاب التغييرية العربية، ومحيطات فعاليتها وتأثيرها. والمثقف الانتلجنسوي هنا، وفق تعبيرنا، هو الوجه الآخر للسياسي أو بديله وفق تعبير علي حرب. وقد كان علي حرب نفسه، فيما مضى، نموذجاً انتلجنسوياً. من هنا يبدو في تفكيكه لما يسميه أوهام المثقف وكأنه يفكّك أوهامه وبداهاته نفسها التي سلّم بها ذات يوم، وزجّته في التجربة المريرة للمكافحين.

تكمن أزمة المثقف عند حرب في نقطة أساسية وجوهرية هي تكذيب الواقع لأوهامه أو لأدلوجاته. وهو ما يشير بالنسبة له التساؤلات والشكوك حول مكانة المثقف ودوره ومشروعيته كوصيٍّ على القيم. فبعد أن كان المثقف يركّز نقده على السلطات أصبح نفسه موضع النقد. إذ أن التحولات السريعة والانهيارات المفاجئة، وفق حرب، صدعت النماذج الفكرية وأصابت منظومة القيم الثقافية بالانهيار. لأن ما جرى، حسب حرب وبتعبيره، «كان بخلاف ما يقوله المثقف أو يطالب به أو يدافع عنه أو ينتظر حصوله».

يبدو أن ما يقوله حرب عن وصول أفكار المثقف لنقيضها وعكسها، شيء ليست له علاقة بالتفكيكية بقدر ما له علاقة بمفهوم من مفاهيم فلسفة التاريخ أو بفكرة من أفكارها. فليس ما يقوله حرب شيئاً آخر سوى «سخرية التاريخ» التي تحدث عنها هيغل. وتتلخص سخرية التاريخ في أنّ البشر يستيقظون دوماً ليجدوا أن ما فعلوه هو غير ما فكّروا أو حلموا به أو عملوا لأجله. غير أن مدخل حرب لما نسميه هنا بـ «سخرية التاريخ» هو مدخل تفكيكي وليس مدخلاً تاريخانياً. والتفكيكية نقيض تام للتاريخانية.

يردُّ حرب تلك «السخرية» إلى أفكار المثقف الانتلجنسوي، أو إلى أنماط فهمه، أو طريقة تعامله مع الحقائق واضطلاعه، فعلياً، بوظيفة حارس الأفكار أو شرطيها. ويرى في ضوء ذلك أن الأساس هو نقد علاقة المثقف بالهوية التي يدعي حراستها، ومساءلة الثوابت وفحص الأسس ونبش الأصول وتفكيك البنى الفكرية الراسخة التي تدفعه إلى استنكار السلطة والطغيان والتوتاليتارية، فيما بداهاته تقود إليها. وبذلك فإنّ الأولوية هي لنقد النصوص وتفكيك النماذج وتعرية ما تنطوي عليه المفاهيم من الخرافات والهوامات. فليس المفكّر عند حرب سوى ذلك الذي يفكّر ضد بداهات فكره. من هنا يحاول حرب تعرية المسبقات التي توجه رؤية المثقف لذاته وللغير والمجتمع، أو فضح البداهات التي تتوارى خلف أطروحاته واهتماماته. ومنطلق حرب في هذه التعرية على المستوى المنهجي منطلق تفكيكي يتلخص في كشف ما يسكت عنه النص، وإبراز ما ينطوي عليه من معانٍ تتناقض مع ما يصرّح به.

يفكّك علي حرب في ضوء ذلك خمسة أوهام كما يرى وستة أوهام كما نرى، تستوطن وعي المثقف ، هي الوهم الثقافي والوهم الأيديولوجي والوهم الأناسي والوهم الماورائي والوهم الحداثي والوهم التاريخي. ورغم أنه يخصّص فصلاً لنقد الأوهام الخمسة، ثم يُتبعه بفصل مخصص لنقد الوهم التاريخي، فإنه يناقش، من الناحية الفعلية، هذه الأوهام على مختلف فصول الكتاب. إنّ إشكالية نقده للمثقف تلك تدور في سائر الفصول، وهو ما يسم الكتاب بالتكرار. غير أننا نرى أنّ ما قد يُسمى تكراراً في كتاب حرب ليس سوى.

بكتابة دائرية تدور فيها الإشكالية كسيرورة، أي كشيء يبدو وكأنه لا أول له ولا نهاية.

إنّ ما يسميه حرب بالأوهام هو نفسه ما يسميه دريدا بالماورائيات. وليست الأوهام الستة التي يفكّكها حرب سوى نماذج مفهومية ترمي إلى استخلاص عوائقها، بهدف القراءة والتشخيص، لقراءة الحدث وتشخيص الأزمة. الحدث هو التحوّلات والانهيارات الكبرى في العالم والأزمة هي عزلة المثقف وعجزه وهشاشته بالقياس إلى وهمه عن الدور المناط به.

يرتبط الوهم الثقافي عند حرب بمفهوم النخبة، ويعني به سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصياً أو رسولاً أو قائداً، ويرتبط الوهم الأيديولوجي بمفهوم الحرية، ويعني به اعتقاد المثقف أن بإمكانه تحرير المجتمعات والشعوب. ويرتبط الوهم الإناسي بمفهوم الهوية، ويعني به اعتقاد المثقف أن بإمكانه أن يبقى هو هو، فيتقوقع ويتصرف كحارس لهويته وأفكاره. ويرتبط الوهم الماورائي بمفهوم المطابقة، من حيث أنه يماهي بين الموجود والمفهوم، ثم بين المفهوم والمقول، وأخيراً بين المقول والمعمول، وهو ما يتجلى في كارثة تطبيق الأفكار. ويرتبط الوهم الحداثي بمفهوم التنوير ويعني به، بكلمة موجزة، التعلّق اللاهوتي بالحداثة. أما الوهم السادس فهو الوهم التاريخي، الذي يرتبط بمفهوم التقدم كما صاغته فلسفات التاريخ أو التاريخانية. والغريب أن حرب يؤثر استخدام التاريخوية على استخدام التاريخانية، مبرراً ذلك بأن التاريخوية، على ما يستعملها، هي موضع نقد وقدح وتعامل طوباوي أو أيديولوجي مع التاريخ والواقع. أما التاريخانية فالمقصود بها مجرد الإمكانيات المتوارثة، في حين أن التاريخوية هي خصم تام للتفكيكية من حيث أنها فلسفة ماورائية خالصة للتاريخ.

مما لا شك فيه أن هذه الأوهام الستة متداخلة للغاية فيما بينها وتفضي إلى بعضها، وأن العلاقة بينها علاقة دائرية. غير أن حرب ينمذجها مفهومياً. ففي العمل العلمي لا بدّ، بهذه الدرجة أو تلك، من استخدام أسلوب النمذجة أو التنميط. ولو دققنا في العلاقة الدائرية ما بين هذه الأوهام، لما وجدنا أنفسنا في نهاية المطاف، سوى أننا إزاء ماورائيات الثقافة الحديثة في محطاتها الكبرى منذ عصر الأنوار إلى الثورة الاشتراكية. وهي على وجه الضبط الماورائيات المستوطنة أو العاملة في وعي المثقف الانتلجنسوي بما هو مثقف نخبوي رسالي، وهو ما يعنيه حرب فعلياً وفق قراءتنا بمفهوم المثقف.

إن الاستراتيجية المنهجية الأساسية الثاوية في نقد حرب للمثقف، هي درجة من درجات الاستراتيجية القرائية المزدوجة في تفكيكية جاك دريدا. غير أنها تثوي هنا في نقد حرب كنوعٍ من ماورائية منهجية تحكم هذا النقد وتوجهه، وهذا هو، في كل الأحوال، الشأن العام للماورائيات المنهجية. لا يمكن فهم استراتيجية نقد حرب للمثقف بمعزلٍ عن فهم الاستراتيجية القرائية المزدوجة. تتلخص هذه الأخيرة في أنها تقوم على قراءة مزدوجة، قراءة تقليدية لصريح النص ثم قراءة تقويضية للنتائج التي وصلت إليها القراءة التقليدية، وذلك بهدف كشف التناقض بين ما يصرّح به النص وبين ما يسكت عنه، أو يخبئه أو يخفيه، معرّياً بداهاته وأسبقياته. أما عند علي حرب فتغيب القراءة التقليدية لصريح النص، بشكل تام، وتحضر القراءة التقويضية أو التفكيكية على حدّ تعبيره. فمباشرة، نجد أنفسنا منذ البدء إزاء خراب المعنى. وبذلك لا يبيّن لنا حرب كيفية توصُّله إلى النتائج أو الأوهام الستة أو الماورائيات التي يفكّكها أو يقوّضها، مما يعني أنه يفترض على نحو ما هذه النتائج أكثر مما يتوصّل اليها. بكلامٍ آخر تبدو هذه الأوهام لديه وكأنها تكتسب صفة البداهات المسبقة. فعلي حرب، الذي يعرف التفكيكية جيداً، لا يطبّقها بشكلٍ مدرسي، ولا يكترث كثيراً بإجراءاتها المرهقة بقدر ما ينطلق منها كأيديولوجية لما نسميه بأيديولوجية خراب المعنى وتناثره. وحرب يؤدلج التفكيكية هنا، وينحاز إلى ماهية ماورائية مسبقة ترى المعنى خرباً، وتجد طمأنينتها في شجرة العرفان الثاوية في أعماقه مقابل الماورائيات الانتلجنسوية من هوية وتقدم وتاريخوية وحداثة وحرية ونخبوية رسالية. وبذلك يواجه الأيديولوجيا الانتلجنسوية بأيديولوجيا تفكيكية، مع أنه يعرف، جيداً، أن التفكيكية نظرية تُشَرِّح النظريات وليست نظرية مثلها، كما تدعي هي نفسها على الأقل. وهو ما يفسّر أن دريدا قد توقّف عند تقويض «الصرح» أو «المعمار». أما حرب، ولربما لأول مرة نجد ذلك عنده جلياً بهذا الوضوح، فيمضي من التقويض إلى إعادة البناء، ويتصوّر وظيفة للمثقف تتلخص في أنه «وسيط لا قائد»، وأنه فاعل فكري يسهم في عقلنة السياسات والمعلومات والممارسات. إنه بلغة حرب عميل لا غنى عنه بين الواقع والقرار، أو بين المعرفة والسلطة، أو بين المعنى والقوة، إنه يتوسط بين الدولة والمجتمع الأهلي،

لكي يحول دون سحق الدولة للأفراد والجماعات، أو دون طغيان المجتمع على الدولة والمجال العمومي.

نحن هنا لسنا أمام التفكيكية أو التقويضية كما يمارسها دريدا، بل نحن إزاء ترجمة أيديولوجية للتفكيكية تمضي من التقويض إلى إعادة البناء، وصياغة ماورائية جديدة، وتضفي الشرعية على «تجسير» العلاقة بين المثقف المتحرّر من أوهامه الانتلجنسوية وبين السلطة. وبكلام آخر، فإن مؤدى الأدلوجة التفكيكية هنا هو المثقف الخبير والمخبر والوسيط الذي فقد إرادة التغيير، وهو مثقف قابل للعمل كـ «كلب حراسة» للأوضاع السائدة. وكأن حرب ينفي وظيفة «شرطي الأفكار» عن المثقف الانتلجنسوي كي يستبدلها بوظيفة «شرطي السير» الذي قد يحمل صفّارة الإنذار ويوازن ما بين الدولة والمجتمع، متوسطاً بينهما. والمسافة بين وظيفة «شرطي السير» ووظيفة المثقف السلطوي هشّة للغاية. إنها تقوم على الحراسة والتوسط وتمجيد توازن الأوضاع السائدة.

إنّ التفكيكية كما يمارسها حرب مهدّدة بالانحلال إلى معرفة أيديولوجية وثوقية، مسبقة ونهائية، تدعي امتلاك «الحقيقة». وهي، في حقيقة ممارسة حرب لها، أدلوجة لخراب المعنى وتناثره، تستظل بفيء شجرة العرفان الغنوصية الداخلية التي تتسم بعدوانيتها تجاه كل الماورائيات «الانتلجنسوية» منذ عصر الأنوار. غير أن ما تنطوي عليه من مفهوم للمثقف، أي مفهوم «الوسيط» تحتمل إمكانية تحولها إلى أدلوجة سلطوية مبسطة تُشَرْعِنُ المآل البيروقراطي والسلطوي للمثقف الحديث، الذي نجد روائح سلطويته اليوم تزكم الأنوف وتعطل السيرورة الاجتماعية وتشلّ عضلات سيرها.

محمد جمال باروت

هشام جعيط «الكوفة – نشأة المدينة العربية الإسلامية» دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٩٣

هل ما زلنا نستطيع القول، إن المكتبة العربية تفتقر إلى المصادر والمراجع حول أية قضية، في أي علم من علوم الطبيعة والإنسان؟ أنا شخصياً أشكّ في ذلك. فرغم قلة اهتمام الجهات الرسمية بالثقافة والمثقفين، ورغم هبوط مرتبة الثقافة والمثقفين في التقييم الإجتماعي العربي، ورغم تفقير الطبقة الوسطى وغلاء الثقافة والعزوف العام عن المطالعة، رغم هذا التطوّر العربي المعادي للثقافة منذ أواخر السبعينات، وبخاصة منذ أواسط الثمانينات، فإننا نجد كُتّابنا وباحثينا ومترجمينا يواصلون نشاطاتهم، فيقتحمون مجالات علمية جديدة، ويتوسعون ويتعمقون في المجالات المطروقة. من شواهد ذلك كتاب هشام جعيط: الكوفة – نشأة المدينة العربية الإسلامية، الذي نشره الكاتب بالفرنسية عام ١٩٨٦، ثم بالعربية في العام نفسه عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، وأعاد نشره منقحاً عن دار الطليعة ببيروت في عام ١٩٩٣.

هو في الحقيقة بحث أكاديمي متخصّص. مع ذلك، فإن القارىء غير المتخصص لن يجد نفسه غريباً في صحبة هذا الكتاب. إنها لمقدرة أدبية، تضاف إلى المقدرة العلمية، أن يجعلنا الكاتب نُحسُّ وكأننا نقرأ حكاية: حكاية مدينة في ولادتها وتكوينها وفاعليتها وتطورها وموتها. لكنها ليست كأية مدينة في هذا العالم العربي الواسع قديماً وحديثاً، بل هي تصلح لأن تكون بطلة حكاية تاريخية، مثل الشخصيات العظيمة في تواريخ الشعوب. ولا أظن أن هشام جعيط كان قادراً على أن يُمَتِّعنا بهذا الكمّ المعرفي المتخصص، لولا أن جهده العلمي المنقّب بعمق ودأب، قد تغذّى بمحبة لمدينة الكوفة ورمزيتها في تاريخ العرب المسلمين وثقافتهم.

هذا جانب ذاتي يصعب علينا قياسه أو البرهان عليه، إنّما نُحسُّهُ. أما من الناحية الموضوعية فيبدو لي أن المؤلف استطاعَ أن يأسرنا، نحن غير المتخصصين، من خلال منهجه التكاملي، وكذلك ببدايته التاريخية. طبعاً ليس بجديد أن نقول، إن العلوم البشرية متكاملة. مع ذلك يتفاجأ المرء دائماً من جديد، ويُعجب، عندما يُعاين برهاناً عملياً على ذلك، كما حدث لي عند قراءة هذا الكتاب. يتجلّى التكامل المعرفي هنا، في أنّ هذا البحث المونوغرافي، ينهل من أحداث التاريخ والمعرفة الجغرافية ومن علم الآثار وعلم العمارة والتخطيط العمراني، إلى جانب الإتنوغرافيا والإتنولوجيا، كي يقصّ علينا نشوء وتطوّر الكوفة وتخطيطها الطبوغرافي والتنظيمي، بما تمثّله هذه الأمور من حضارة أصيلة ومقتبسة، تأثّراً وتأثيراً.

يبدأ الكاتب بالتاريخ، فيسهّل على القارىء الدخول، بل والغوص في موضوع البحث. هكذا يتناول الباب الأول من الكتاب الفتح العربي للعراق وتأسيس الكوفة (ما بين ١٢-١٧هـ / ٦٣٣-٦٣٨م). فيبيّن الكاتب الظروف

والعوامل التاريخية، السياسية والديموغرافية والاقتصادية، التي مهّدت لفتح العراق وشجّعت عليه وساعدت على نجاحه، ثم أدّت في نهايته إلى تأسيس مدينة الكوفة. المهم بالنسبة لنا أن السلطة الفارسية في العراق كانت غريبة، فأكثر أهاليها من العرب الساميين (سموا «أنباطاً»). وكانت هناك قبائل عربية، بعضها في خدمة الإمبراطورية، تقيم في الجزيرة وغرب الفرات، بل وحتى الأبله وخوزستان. وبالقرب من أراضي الإمبراطورية كانت قبائل عربية أخرى تنتظر فرصة للتمتع بخيرات البلاد. ومما أغرى هذه القبائل قضاء الملك الساساني على مملكة الحيرة العربية التابعة له والحامية لأراضي امبراطوريته (٦٠٢م). ثم جاءت الأزمة ضمن البيت الساساني الحاكم. وفي الوقت نفسه كانت حروب الردّة بين العرب، التي استطاع الخليفة عمر بمساعدة بني شيبان من قبيلة بكر بن وائل (أبطال موقعة ذي قار) تحويلها أخيراً من مأساة إلى رافد لحرب الفتوح في السواد.

كانت القوات العربية الإسلامية في فتوح العراق من متطوّعة القبائل، ولم تكن جيوشاً بالمعنى الدقيق للكلمة. بذلك نفهم تزامن حرب الشام مع حرب العراق، دون أن يحدث تقسيم لقوات المسلمين، لأنه لم تكن هناك قوات لكي تقسّم (ص٢٩). كان الفتح فعلاً «هجرة مسلّحة»، كما يقول الكاتب نقلاً عن كايتاني (ص٨). فبعد انتصارات صغيرة متتالية فى العراق، انكسر المسلمون في معركة الجسر (١٣هـ)، وكان وقع الهزيمة قاسياً. إزاء ذلك قرّر الخليفة عمر الإستنجاد بالقبائل من خارج دائرة قريش والأنصار وثقيف، فاستدعيت بجيلة (اليمنية الأصل)، ثم تدفّقت حشود من قبائل أخرى يمنية وعدنانية، كما حضرت قبائل كانت إلى جانب الفرس (مثل النمر)، إلى جانب عشائر وقادة تورّطوا في حروب الردة. كان هذا قبل معركة البويب، عند الموقع الذي سيكون للكوفة، وقبيل معركة القادسية (١٤هـ) ازداد عدد المستنفرين من أهل الردّة، لكن الخليفة عمر استنفرهم «ولم يولّ منهم أحداً» أية قيادة (ص ٣١).

بعد انتصار المسلمين في معركة القادسية بدأ انهيار الإمبراطورية الفارسية، وسرعان ما جرى الاستيلاء على المدائن عاصمة الإمبراطورية. واستقرّت في المدائن القوات الاسلامية، وانطلاقاً منها حدثت آخر معركة من أجل العراق، وهي معركة جلولاء (١٦هـ/٦٣٧م). ثم بعد سنة من انتصار جلولاء، وكانت سنة استراحة وتفكير وتنظيم (ص ٥٩)، تحوّل أكثر الجيش المعسكر بالمدائن إلى موقع الكوفة. لم تُوزع الأراضي المفتوحة على المقاتلين، ولم يُستعبد فلاّحوها (الساميون الآراميون، ص٦١)، بل أصبحت الأراضي فيئاً للمسلمين، يعتملها فلاّحوها السابقون ويدفعون عنها الخراج الذي يحوّل كعطاءات المقاتلين المسلمين. هكذا تمّت المحافظة على القوّة الإسلامية المقاتلة، وفي الوقت نفسه تحريرها من الهمّ الاقتصادي.

في أواخر سنة (١٧هـ / ٦٣٨م) أنشئت الكوفة. وقد تحكّمت في اختيار الموقع عدة عوامل. العامل الأساسي تمثل في الأمر الذي أصدره عمر بن الخطّاب إلى سعد بن أبي وقّاص، بأن يجد «دار هجرة» لا يفصلها البحر (أي الفرات) عن المدينة المنوّرة، بحيث يبقى الإتصال البرّي بجزيرة العرب قائماً (أنظر ص ٦٨). وهناك سبب مناخي، فالمدائن رطبة، في حين أن مناخ موقع الكوفة في غرب الفرات على تخوم البادية أكثر ملاءمة لأبناء القبائل العربية. كانوا يريدون موقعاً يصلح للسكن ويناسب مواشيهم، لا أرضاً تصلح للزراعة. يضاف إلى ذلك سبب نفسي ثقافي وهو رغبة العرب «في أن يشكّلوا مجالاً وفق مزاجهم، لا أن يسكنوا إطاراً مبنياً طبق مقاييس حضارية مغايرة» (ص ٦٩).

في الباب الثاني من الكتاب يعرض علينا المؤلف المخطط المدني الأول للكوفة. فيبيّن أن مجال الكوفة الأول تشكّل من عناصر ثلاثة:

أولاً: مساحة مركزية كبرى سياسية ودينية تشمل المسجد والقصر، وهي عبارة عن مكان القيادة وتجمّع الناس. يقع الجامع في الوسط، وبعيداً عنه إلى الجنوب الشرقي يقع القصر، وهو أوسع من الجامع. ثم جرت إزاحة الجامع باتجاه القصر، بحيث أصبح مجاوراً له. كما تضم المساحة المركزية «الرحبة»، وهي مكان فسيح إلى جنوب غربي الجامع والقصر وتُستخدم لجمع رجال الوالي. وفي الشرق إلى شمال القصر تتواجد السوق، ثم إلى الشرق من القصر والغرب من الرحبة هناك الآري وهو بمثابة مرتع للخيول.

ثانياً: الخطط القبلية وهي أحياء لسكن القبائل، تشع انطلاقاً من النواة المركزية المذكورة، المحددة من أعلى قسراً، والمحصورة، والمرسومة بمثابة المجال المقدّس. كانت المدينة مربعة: الجامع والقصر والساحة المركزية، وكذلك الحزام السكني للقبائل. وقد توزعت المساكن بحسب القبائل والعشائر، تبعاً لعدد أفرادها. فقد تنفرد قبيلة بقطيعة واحدة،

أو تتوزع على قطيعتين سكنيتين، وقد تشترك قبيلتان بحكم قرابة أو تحالف في قطيعة سكنية واحدة. وكما ذكرنا سابقاً، تضم المدينة قبائل عدنانية وقحطانية.

ثالثاً: هناك عنصر للفصل والمرور في آن، وهي المناهج (الشوارع) التي تمكّن من تفريد الخطط القبلية وجمع المقاتلة في أسرع وقت داخل المجال المركزي الكبير. بالإضافة إلى المناهج وجدت دروب وأزقة ضمن القطائع السكنية، وكان هناك سكة للبريد تصل من الجسر على الفرات في شمال شرقي المدينة إلى القصر.

لقد شيّدت الكوفة على مراحل. في البداية (١٧-٢١هـ) كانت مجرّد تجمع من خصاص القصب، ثم بنيت من اللّبِن، ومنذ ٥٠هـ في ولاية زياد ابتدأ بناء دور حقيقية من آجرّ. وكانت الأسواق في بداية الأمر مغطاة بالحصر، ولم يتم الشروع في بنائها إلاّ بعد مدة تناهز القرن، في ولاية خالد القسري. ولم يكن للمدينة سور، بل كانت وبقيت مدينة مفتوحة إلى أيام الخليفة المنصور. في الأصل كان التنظيم العمراني للمدينة منتظماً، لكن حدثت مع الزمن تجاوزات، إما بحكم قلّة مرونة القطيعة، فلم تستطع استيعاب الهجرات الجديدة، أو بحكم الامتياز أو التسلط. فقد بنيت دور في الرحبة، وظهر نزوع الأهالي إلى تجاوز المناهج فضاقت وتعرّجت.

في الباب الثالث يتحدث المؤلف عن أدبيات المستشرقين حول الكوفة خاصة والمدينة الإسلامية عامة، فيقول: «إن الفكرة الأساسية التي تستند إليها النظرة الإستشراقية هي أن المدينة (المنشأة) تشكّل استثناء في تاريخ الإسلام، لأنه من النادر أن يكون قد سبق تصورّها أو تصميمها. وهي إن وجدت فليس لصالح مجموعة معينة، بل لصالح الأمير. وبذلك تكون مدينة أميرية أو مقراً للقصر، وترتبط بوجود أسرة حاكمة، أي أنها تكون مؤقتة ومفتعلة بالضرورة» (ص ١٥٠-١٥١). وقد فنّد الكاتب، بالبرهان ودون تعصّب، آراءهم المستهينة بالمستوى الحضاري للعرب، ولا حاجة لأن نعيد ما قاله. غير أن هذه الآراء تقدم لنا كقرّاء عرب شاهداً جديداً على النظرة الإستعلائية الغربية تجاه كل ما هو غير أوروبي: كل ما يجدونه عند الغير إبداعياً، إما يتجاهلونه أو يعتبرونه مقتبساً من حضارتهم التي يمدّدون زمنها لتتصل بالرومان وتنتهي بالإغريق، وقد تلامس المصريين القدماء، إنما بعد قطع جذورهم المشتركة مع حضارات المشرق العربي.

في الباب الرابع يتناول المؤلف التأثيرات والجذور، من بابل إلى مكة، فيما يخص تكوين الكوفة كمدينة إسلامية نموذجية. كان حسين مروة قد تحدث عن التواصل الحضاري بعد الانقطاع الجاهلي بين الحضارات السامية القديمة والحضارة العربية الإسلامية. غير أننا نجد الأصل في مقدمة ابن خلدون، فهو السباق إلى التعبير عن هذه النظرية. وها هو هشام جعيط يعتمدها ويبرهن على ما بين الكوفة وبابل من مشتركات أساسية. يقول الكاتب: «لقد عرف العرب الفرس، واحترموهم، وحاكوهم، لكنهم تجاهلوا الشرق القديم حقاً، ومحوا منه كلّ أثر للضمير التاريخي. على أن الشرق في شكل متنكر ومتغيّر، مكتسباً لمضامين جديدة، حاضر في العمل الحضاري الخفيّ الذي قام عليه الإسلام، وهو حاضر في مخطط الكوفة، وفي الاعتقاد في قوة النصّ المدوّن، وفي تقاليد الكتّاب والعلماء، وفي تشعّبات الفقه، وفي المدوّنات الكبرى للحديث، في مذهب التصوّف كما في التشيّع. إنه مثال عجيب على امتصاص بعيد عن كل تطابق لن نقف أبداً على سرّ مساره» (ص ١٦٩).

يرى الكاتب أنه ينبغي البحث عن التأثيرات في تكوين الحضارة العربية الإسلامية في قطبين: القطب الأول هو العالم الشرقي الخارجي، ويقصد به الحضارات الشرقية القديمة، والقطب الثاني هو عالم العروبة الداخلي الذي منه تحدّرت، ويقصد به العرب منذ العرب العاربة إلى عرب ما قبل الإسلام. غير أني أرى أنه يفرّق قسرياً بين العرب الأوائل، الذين بقوا في ذاكرة العرب الجاهليين، وبين العرب الذين بنوا حضارات ما بين النهرين والساحل الكنعاني وأرض النيل وغيرهم والذين ما كان عرب الجاهلية يتذكرون عنهم شيئاً، سوى - ربما - ما سمعوه من اليهود. ألم يكن النبي ابراهيم آرامياً (أو كلدانياً) من بلاد ما بين النهرين، ومع ذلك يعتبره العرب جداً لهم؟ وبالتأكيد لا نستطيع أن نعتمد اللغة العربية الحالية مقياساً لنفي الأصل اليمني للعرب العاربة، لأن هذه اللغة محدثة جمعت لهجتين أو ثلاثاً فقط من لهجات الجزيرة العربية قبل الإسلام. إنما كان عرب الجاهلية يتفاهمون، كما يبدو، كما نتفاهم نحن العرب الحاليين بلهجاتنا المحلية. برأيي ليس عبثاً الحديث عن الجاهلية الأولى والجاهلية الثانية في التراث العربي الإسلامي. فالجاهلية الثانية هي الجاهلية التي قضى عليها الإسلام، أما الجاهلية الأولى فهي - بظني - جاهلية الحضارات العربية أو السامية القديمة، وهي تنعت بالجاهلية

لأنها مشركة، تتعدّد فيها الآلهة، قبل أي سبب آخر.

في الباب الخامس من الكتاب يعود المؤلف إلى استطلاع مظاهر التمدّن والاستقرار في عمران الكوفة خلال الفترة ما بين (٥٠ - ٨٠هـ / ٦٧٠ - ٧٠٠م)، ويعدّها الذروة التاريخية بالنسبة للمدينة. فيتحدث عن المجهود المعماري في عهد زياد بن أبيه. ثم يحاول من جديد الكشف عن المدينة من خلال الإخباريات المتوفرة عن ثورة المختار الثقفي (٦٦-٦٧هـ / ٦٨٥-٦٨٦م)، وعن ثورة شبيب الخارجي (٧٦-٧٧هـ / ٦٩٥ - ٦٩٧م). وفي الباب السادس يتابع المؤلف تطور واستكمال العمران في مدينة الكوفة خلال الفترة من (٨٠ - ١٥٥هـ / ٧٠٠ - ٧٧٢م).

في هذين الفصلين نزداد معرفة بمحيط المدينة، ونتجوّل مع الكاتب في ربوعها، ونطّلع عن كثب على دواخل القطائع السكنية للقبائل. نتعرّف إلى الجسر الذي كان يربط المدينة بالسواد عبر الفرات، وإلى دار الرزق في الشمال الشرقي منها، حيث كانت تخزن الحبوب التي تغذي أهل المدينة. وإلى الشرق كانت هناك سبخة تفصل المدينة عن النهر، وربما كانت جافة. وإلى الجنوب الشرقي تقع الكناسة التي كانت على الأرجح لتجميع القمامة، ثم أصبحت ساحة للإجتماع وأحياناً للاعدام. وضمن قطائع السكن نشاهد المساجد الكثيرة للقبائل والعشائر، إلاّ أن صلاة الجمعة كانت تؤدى عادة في المسجد الجامع (المركزي). وفي بعض القطائع نجد الجبّانات التي تستخدمها القبيلة المعنية (غالباً يمنية) للدفن وكذلك للإجتماعات، وفي قطائع أخرى (عدنانية) تتواجد الصحارى التي يبدو أنها تستخدم للغايات نفسها، وإن اختلفت التسمية.

في الباب السابع يتحدث الكاتب عن الكوفة كنموذج للمدينة الإسلامية. ففي العصر الأموي امتلكت أسلوباً معمارياً يبدو أن مدينة واسط قلدته، وبغداد، ولو تجاوزنا منطقة وادي الرافدين، قصور الشام. وهناك من رأى أن البصرة اتبعت تخطيط الكوفة، وأن أسواق بغداد قلّدت أسواق الكوفة التي كانت قد أصبحت أسواقاً للمبادلات التجارية وكذلك للصناعة، وبصورة تخصصية. ويقول المؤلف، إن الكوفة شهدت أوج ازدهارها في العهد الأموي. ذلك لأن العهد الراشدي كان عموماً ضد مظاهر الترف والأبهة. أما في العهد العباسي فقد زالت عن المدينة صفتها القتالية وانقطع عنها العطاء. وقد تعرّضت البصرة، أيضاً، للإهمال العبّاسي، لكن نشاطها التجاري أنقذها. أما الكوفة فلم تكن لا زراعية ولا تجارية، فنزح عنها كثير من أهلها باتجاه الداخل العراقي، وخاصة إلى بغداد. ويجري الكاتب مقارنة بين الكوفة ومدن الشام فيقول، إن «كافة الأشياء المتعلقة بامتداد الأقيسة والبحث عن المظهر العظيم والمترف، توحي باستيعاب أكثر رقة للمكاسب السابقة، كما توحي بوعي للحضارة العربية وهي بصدد التكوين، وبترجمة معمارية عن شعور بالقوة، فيما كانت منطقة الشام وفلسطين توحي بالبحث عن الجمالية، والجمالية فحسب» (ص ٣٣٢).

في الخاتمة يرى الكاتب أن مدينة الكوفة تتألف حقاً من ثنائية أساسية بين المركز والخطط السكنية، تضاف إليها أجهزة الأطراف الأساسية الموجودة بالمدينة وخارجها، لكنه يؤكد على وحدة المجموع وتكامل المجموعات الفرعية، وكذلك تشعُّب الأجهزة وتنوُّعها. فالمساحة المركزية عمومية، تتركّز فيها أهم الوظائف السياسية والدينية والعسكرية المتداخلة. ومن جهة أخرى هناك الخطط التى تمثل أماكن قبلية وطبوغرافية للسكن. بالإضافة الى أن المركز أيضاً يتحمّل وظيفة السكن، بما يضمّه من دور كثيرة للأشراف، وخطط بعض العشائر كعبس والأشاعرة، بصورة استثنائية. بالمقابل تتحمّل الخطط أيضاً وظائف عسكرية قائمة على دور السكك والجبّانات. وهذا تراكب تنويعي، كما يقول الكاتب (ص ٣٤٣). ويتّضح - برأي الكاتب - الثراء الممتاز في الأجهزة والعناصر المكوّنة للمركّب المدني كله. فتجاوزاً للتقسيم الثنائي أو الثلاثي - إلى مركز وخطط ومحيط يستثني الضاحية - نلاحظ وجود تعدّدية وتنوّع كبير في الأجهزة والمواضع من قبيل: المسجد الجامع والقصر ومساجد العشائر والجبّانات والصحارى والأفنية والحمّامات والسكك والأزقّة و... وفي الجملة هو عالم مدني مهيأ مركّب بعيد عن كل التصوّرات المقامة على فكرة البساطة البدائية.

وعن زوال الكوفة يقول الكاتب: «لم تُدمّر الكوفة بيد المغول ولا بحديد تيمورلنك وناره، بل دمّرها النهب الشديد الذي قام به بدو الجزيرة العربية: قرامطة، شمّار، خفاجة. لقد بناها العرب ودمّرها العرب. إنها بعد الآن مدينة ميّتة لم يبق منها سوى بعض الآثار المتأخرة عموماً. لكنها عكست قدسيتها الشيعية على النجف التي يتقاطر إليها الألوف لزيارة ضريح علي. فيا لسخرية التاريخ أو يا للقدر المشؤوم! مدينة يبنيها شعب ويقتلها هذا الشعب نفسه، لا في صورة غضب واهتياج، بل بهجمات خارجية متتالية، كما لو كان الأمر متعلقاً بمدينة أجنبية ومكروهة، يجب نهبها وتحطيمها. وفي هذا جاذبيّات جيو - بيئية وتاريخية تفتن الألباب بتواصلها أو بتكرارها: الصحراء خطر دائم على السهل

الطميي، والقبيلة صارت مجدداً العدو المميت للمدينة» (ص ٣٤٣ - ٣٤٤).

- كلام مؤثر، دون أن يفقد علميته. ربما نستطيع أن نأخذ منه دروساً تفيدنا في واقعنا الحالي. هناك المعرفة التاريخية والعمرانية والإتنوغرافية التي توسع أفقنا وتزيد في وعينا. وهناك التفكير العمراني الذي ليس غريباً عنا، مما يجعلنا نثق بأنفسنا أكثر، ويدفعنا لمتابعة هذا التراث على أرضية واقعنا. فنبني مدننا وبلداتنا على أسس علمية وجمالية مدروسة، رغم أنف الجهلاء واللامبالين أو الذين أعمتهم المصالح الفردية الضيّقة، نبنيها على أسس تناسبنا نحن وتنسجم مع ثقافتنا، وتسمح لها أن تقوم بوظائفها المعروفة، كي تهيىء لسكانها إمكانيات العيش والعمل والحركة المناسبة، وكذلك الراحة والاستجمام واللعب. بالطبع هذا ما لم يقله هشام جعيط، فهو يتحدث عن الكوفة في قرون ماضية. لكنني أرى أن كتابه مثير للتفكير في بحثه وفيما يتجاوز بحثه. فمن يقرأ التاريخ ينظر إلى الحاضر، ومن يرى الصحيح والخاطىء عند الغير سيعقد المقارنة مع الذات.

بوعلي ياسين

د. صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي: دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٦

كتاب د. صبري حافظ (أفق الخطاب النقدي)، واحد من الكتب النادرة التي جعلت من النقد الأدبي، كنشاط معرفي متميز، هاجسها الأساسي. فهو يحاول، من خلال تمحيص أدواته، وتفحّص ممارساته، وتنوّع دراساته إعادة تقييم ذاته، على أرضية وعي النقد بضرورة نقد الذات.

ينقسم الكتاب إلى قسمين: الأول يضم الدراسات النظرية، والآخر يتناول: القراءات التطبيقية.

وقد سعت الدراسات النظرية إلى المزج بين تناول الاستقصاءات النقدية الحديثة، وإدارة حوار بين مدارسها المختلفة من جهة، وبين التراث النقدي، وخاصة لدى «عبد القاهر الجرجاني» من جهة أخرى، وذلك لجسر الهوة بين المفاهيم النقدية الحديثة والتراث النقدي العربي.

في دراسته لمركزية الإنسان ، وقضايا المرأة وأدب الآخر في النظرية النقدية يحاول المؤلف دحض: «التصوّر الشائع المغلوط، الذي يرى أن النظرية النقدية الحديثة، هي نظرية شكلية ومعادية للنزعة الإنسانية».

يرى التصورّ المغلوط أن مركزية النصي في النظرية النقدية الجديدة تحققت على حساب مركزية الإنساني في النظريات السابقة للبنيوية، بينما الحقيقة أن الإضافات النظرية بدأت مع التحول الكبير في نظرة البنيوية إلى اللغة مع (فرديناد دي سوسير)، وعبر نشاط كلي ودائم التحول ينطوي على مجموعة من الرؤى والقيم الإنسانية التي تشكّل مفهوماً متكاملاً للإنسان، لأنه لا يمكن لأي تصوّر نقدي أن يخلو من تصوّر فلسفي للإنسان، مهما كان انشغال هذا التصوّر بالعناصر التي تهب النص أدبيّته.

وفي معرض دفاعه النقدي عن الأدب، يعود المؤلف إلى الجذور الفلسفية التي تأسّس على ضوئها الخطاب النقدي، فيستعرض مفهوم الحقيقة عند أفلاطون التي تتكوّن من المثل، التي ليست الأشياء إلاّ إنعكاساً، أو محاكاة لها. ثم يتناول دحض أرسطو للفكرة الأفلاطونية باعتبار أن الشعر حسب أرسطو لا يعبر عن الواقعي أو المتعين، وإنما عن الممكن والمحتمل، ومن هنا كان الأدب أكثر فلسفية من التاريخ، لأنه يعبر عن الإنساني والعام من خلال الفردي والخاص.

ويرى المؤلف أن تأسيس دراسة الأدب على قاعدة من الدراسات اللغوية المقارنة، بدلاً من دراسات العلوم الإجتماعية والفلسفية، فتح المجال للبحث عن دوافع الرسالة الأدبية، باعتبارها رسالة لغوية لها غاياتها وبنيتها، بما في ذلك البحث عن دوافع المرسل والمتلقي. وفي هذا السياق تناول ما دعاه المستقبليون الروس بـ «اللغة العابرة للمنطق العقلي»، من حيث التمييز بين نوعين من اللغة: اللغة العملية واللغة الشعرية. هذا التمييز فتح الباب أمام الخطوة التي أنجزها «شكلوفيسكي» حول استراتيجية التغريب، أو جعل المألوف غريباً، باعتبارها واحدة من أدوات الفن الأساسية، وكذلك ما دعاه بالصيغ، أو الأشكال الإعتراضية التي تضاعف من صعوبة الإستيعاب.

وحول الخطاب النقدي الجديد ومنطلقاته المعرفية، يرى د. حافظ أن أهم ما يميّز (النظرية النقدية الحديثة) هو أنها تخلّصت من تلك المعضلة الأفلاطونية، وخلّصت الأدب من

إسارها، وبرأيه أن على النقد أن يعيد تأسيس موضوعه، وطرح أسئلة الوجود والماهية، التي أسّس لها الشكليون الروس قواعد المنطلق المعرفي الجديد، الذي يتجه نحو (الخصوصية والتجسيد). فقد أضافت البنيوية، برأي المؤلف، إلى مفهوم (الإستقلالية والجدل الحواري) مفهوم (الكلية والتحوّل المستمر)، كما أدخلت (الإنسان) في هذا المفهوم ضمن ممارساتها النقدية، وخاصة تلك التي تعاملت فيها مع الموضوع الإنساني، ولا سيما قراءة «رولان بارت» الحاذقة لمركزية الإنسان في العالم.

ومن الملاحظ أن المؤلف ذهب في استقصاءاته بعيداً، منطلقاً من فرضية مسبقة تقول: «بمركزية الإنساني في التحليل البنيوي». الأمر الذي دفعه إلى انتقائية متعثرة، تحاول أن تبرهن أن النظرية النقدية الحديثة أدخلت (الإنسان) في ممارساتها النقدية. وإذا كنا نوافق المؤلف أن النظرية النقدية الحديثة ليست (نظرية شكلية ومعادية للنزعة الإنسانية) إلاّ أننا لا يمكن أن ننفي عنها إهتمامها المركزي بالنصّي على حساب العوامل الأخرى.

وحول مسألة التّناص وإشاريات العمل الأدبي، يرى د. حافظ أن معرفة القارىء بأحد النصوص التي لم يتح له قراءتها ليست ناجمة فحسب عن كون هذا النص هو أحد النصوص الغائبة، أو الذائبة في ما قرأه، ولكنها وليدة ظاهرة تنّاصية أخرى وهي: مسألة الإحلال والإزاحة التي تعتبر واحدة من سمات آليات التّناص، أو حركية علاقات النصوص بعضها بالبعض الآخر، حيث تسفر جدلية الإحلال والإزاحة عن نفسها في عدة صور، وتنطوي كل صورة من هذه الصور على تصوّر مختلف لطبيعة العلاقة بين أي نص والنصوص التي كُتبت قبل ظهوره.

وحول التمييز بين النص والعمل الأدبي، يحدّد المؤلف مجموعة فروقات يناقشها بالتفصيل. ويبدأ بالبعد المنهجي، فيرى أن النص ليس شيئاً ملموساً على عكس العمل الأدبي. فالعمل يمكن رؤيته وعرضه في المكتبات، بينما النص يبلور نفسه وفقاً لمجموعة معينة من القواعد. ثم ينتقل إلى فكرة أن النص لا يخضع لمسألة التبويب والتحديد تحت لافتة التقسيم إلى أجناس أدبية، ذلك أن النص إشارة مفتوحة على عددٍ لا نهائي من المشيرات والمضامين. فالنصّ تعدّدي، وكلّ نص يتنّاص، أي يتفاعل مع غيره من النصوص. ولهذا فإن العمل الأدبي يقع في شرك البحث عن أب، بينما يطرح النص نفسه مسألة الأبوة هذه، لأنه شبكة من العناصر الفاعلة، تتوالد ذاتياً. ومفهوم التنّاص بهذا المعنى يقضي على مفهوم الأبوّة، فالنصّ: «مجال منهجي لا يعرف النهايات».

يستعرض د. حافظ أيضاً مفهوم «لوتمان» للتنّاص والعلاقات غير النصّية، حيث يستعمل لوتمان مصطلح «غير النصّية» في مقابل «ضمن النصّية» للإشارة إلى كل العلاقات الخارجة على النص، ويصف العلاقات غير النصّية بأنها «علاقات بين مجموعة العناصر التي ينطوي عليها النصّ ومجموعة العناصر التي اختير منها أي عنصر محدّدٍ فيه».

ويميّز المؤلف بين دراسة علاقات التأثير والتأثّر بين نصوص وأعمال أدبية معينة - وهذه مجالها الأدب المقارن - وبين دراسة التّناص التي تشمل كل الممارسات والأنظمة الإشارية والشيفرات الأدبية التي تؤدي إلى بلورة أفق دلالي ورمزي للنصّ.

في عودة إلى الربط ما بين النظرية النقدية الحديثة والتراث النقدي العربي لا ندري لماذا يُجهد د. حافظ نفسه كثيراً للبرهنة على أن الناقد العربي، «عبد القاهر الجرجاني» قد دعا قبل «كريستين بروك-روز»، بتسعة قرون، إلى الإهتمام بشكل العملية المجازية وبنيتها (تشبيه، كناية، وتمثيل، واستعارة)، وعدم الإكتفاء بمقاربة الفكرة والمحتوى. والسؤال: هل مسألة الإحالة إلى الجرجاني هي محاولة للعودة إلى طرح ثنائية التراث والمعاصرة؟! أم هي عقدة النقص التاريخية تجاه الآخر الغربي، التي تدفع بعض الباحثين إلى المبالغة في نبش التراث للقول: إننا سبّاقون في هذا المجال أيضاً؟! وإذا كان التفاعل، ومدّ الجسور بين النظرية النقدية الحديثة وتراثنا النقدي ضرورة «حتى لا تبدو كائناً غريباً مستهجناً»، فإن عملية التفاعل هذه، لا يمكن أن تجري بالقسر، وخارج سياقات ممارسة العملية النقدية. وبالتالي فإن تطبيق مفهوم (النظرية النقدية الحديثة) بهذا الشكل على نصوص عربية قديمة وحديثة - كما يدعو المؤلف - يحمل في طيّاته شيئاً من القسر والعودة إلى ثنائية التراث والمعاصرة في زمنٍ باتت فيه هذه الثنائيات مرفوضة بكل الأشكال والمعايير.

ثمة مقارنة أخرى، لا تستقيم مع السياقات المنهجية للممارسة النقدية الصحيحة يعقدها الكاتب في دراسته (مدخل إلى علم إجتماع الأدب) بين المفكر الإيطالي جيوفاني فيكو، وابن خلدون، حيث يركّز في هذه الدراسة، على التقاطع

بين نظرية فيكو التي تقول: إن لكل حضارة دورة حياة كاملة... وبين نظرية ابن خلدون حول التطور الحضاري. إن إشارة د. حافظ إلى أسبقية فكرة ابن خلدون على فكرة فيكو بثلاثة قرون، رغم اعترافه بأن فكرة فيكو أكثر غنىً، لأنها ربطت بين أشكال الكتابة، وأشكال الواقع الإجتماعي، تؤكد ما ذهبنا إليه من حيث عودة الكاتب إلى البحث عن الثنائيات المرفوضة.

وفي قراءاته التطبيقية، اهتم د. حافظ بالبعدين الجامعي والعربي في الحركة النقدية، وبأهمية القضايا النقدية المثارة على مسرحهما. وقد اختار على هذا الصعيد مجموعة من أهم القضايا الساخنة التي شغلت الساحة الثقافية في مصر والعالم العربي في السنوات الأخيرة، فتناول بالتحليل دراستين جامعيتين مصريتين، الأولى لباحث جامعي من جيل الستينات هو أحمد عثمان، ودراسة لباحثة جامعية شابة هي سوسن ناجي، وتناول دراستين عربيتين هما: «إشكاليات تغليب الذاتي على الموضوعي/ أدونيس منتحلاً»، للكاتب العراقي كاظم جهاد، و«الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي» للباحث السوري كمال أبو ديب، وإذا كان د. حافظ ينتصر لرأي كاظم جهاد رغم ملاحظاته العديدة على دراسته، فإنه يعتبر دراسة أبي ديب من قبيل سطوة الجعجعة المنهجية، والإرهاب التجديدي، لأن الصوت المرتفع برأيه يصدر غالباً عن الطبل الأجوف. في هذا الصدد نقول: إذا كان من حق الناقد الوصول في استقصاءاته إلى نتائج محددة، ومن ثمّ إعلان نتائجها، فإنه ليس من حقه إصدار أحكام قيّمة مغلّفة بمعايير منهجية وإعلانها على أنها الحقيقة. وإلا أين هي ديمقراطية الحوار، واحترام الرأي والرأي الآخر، في مسائل تحتمل قدراً كبيراً من التأويلات والإجتهادات المختلفة؟ وعليه، فليس ثمة رأي يمنح الحق للناقد في مصادرة آراء غيره من النقاد، مهما كانت عليه هذه الآراء.

تناول المؤلف أيضاً أربعة كتب أجنبية، اثنان منها ـ كما يقول ـ بعيدان عن هموم الثقافة العربية، لكنهما قريبان منها بشكلٍ غير مباشر، وهما كتاب «مارشال بيرمان» عن الحداثة، وكتاب «جونتر جراس» عن الأدب والسياسة. الكتاب الأول أثار قضية الحداثة من منظور شديد الأهمية بالنسبة للدارس العربي. أما الثاني فتكمن أهميته بالنسبة للكاتب من كونه يمثّل قيمة الكاتب/ الموقف، أو الكاتب الذي يلعب دور الضمير في واقعه.

الكتابان الأجنبيان الآخران يتصلان اتصالاً مباشراً بقضايا الأدب العربي، ويقدّمان نموذجين مهمين في هذا الإطار. الأول: يهتم بالتحليل التطبيقي المتقصي، والثاني: يعمد إلى المسح الأدبي الموجز. الأول بعنوان «العمى والسيرة الذاتية» للباحثة الجامعية اللبنانية «فدوى ملطي دوجلاس» التي تعمل في الجامعات الأميركية. وتناولت دراستها كتاب «الأيام» لـ طه حسين، والثاني كتاب حرّره «روبن أوستيل»، وهو مستشرق انكليزي عن آداب «الشرق الأوسط الحديثة»، العربية والفارسية والتركية والعبرية. والكتابان نموذجان من اسهامات «الخطاب الاستعرابي الجديد».

الكتب الثلاثة المتبقية، تناولها الكاتب لأنها تدور في مجال العلاقة المعقدة بين الأنا القومية، والآخر الغربي. الأول (رسالة في التاريخ إلى ثقافتنا) لمحمود محمد شاكر، وهو يعيد تأسيس تاريخنا الأدبي على قاعدة جديدة، والثاني (مصر في عيون الغرباء) لثروت عكاشة، وهو يهتم بصورة مصر كما تبدّت في عيون الغرباء، والثالث (جغرافيا الوهم) للكاتب حسني زينة، وهو يهتم باستنقاذ الذاكرة القومية، وإرهاف المخيلة، ويوشك أن يزاوج بين الدراسة النقدية والتأليف الإبداعي.

ثمة وعي مضمّر في هذا الكتاب بالجدل بين الوظائف والأدوار والأشكال النوعية للخطاب النقدي، بدءاً من النشاط التنظيري، أو الدراسة المتخصصة للأدب، بما تنطوي عليه من نشاط نظري يستهدف التعرّف على الظواهر التاريخية ووصفها وتبويبها وتنميطها، واكتشاف آلياتها الفاعلة، بما تتضمنه من اجتهادات تأويلية تتصل بعالم المعنى داخل النص، وانتهاءً بالعناصر المبلورة له، أو المشاركة في صياغته. وإذا كانت دراساته قد كُتبت على فترات زمنية متباعدة (بين نهاية الستينات وبداية التسعينات) فإن الجامع بينها كما يقول المؤلف هو: بنيتها النقدية المعلنة. والسؤال: هل يلمس القارىء تلك البنية المعلنة الجامعة التي أشار إليها الكاتب؟!

قبل الإجابة على السؤال السابق، تجب الإشارة إلى أن مفهوم المؤلف للخطاب النقدي يشمل كلاً من النقد النظري والتطبيقي، والتعليمي، وحتى نقد النقد أو الميتا نقد. لكن، ورغم ذلك فإننا لا نستطيع القول إن المنهجية التي حكمت تلك «البنية النقدية المعلنة»، هي واحدة في كل

الدراسات التي شملها الكتاب، سيّما وأن التفاوت الزمني كبير في تواريخ كتابتها. وإذا اعتبرنا أن «البنية النقدية المعلنة والمنهجية» التي حكمتها هي واحدة من أجل البرهنة على اتساق الموضوعات، وتبرير جمعها في كتاب واحد، نكون كمن يحكم بشكلٍ ضمني على الكاتب بالجمود والتكلّس، وهذا غير وارد بدليل الزخم المعرفي الذي يزخر به الكتاب، والمعايير النقدية الجديدة التي اكتسبها المؤلف أثناء سنوات دراسته خارج مصر، كما يشير إلى ذلك في أكثر من مكان.

إن الخطاب النقدي هو نص موضوعه النصّ، أو النصوص الأخرى، والكتاب ضمن هذا السياق هو عن الخطاب النقدي كمجال من مجالات الخطاب الأدبي المتخصصة، ينطلق من مصادرة أساسية تتصوّر نوعاً من التلاحم والتفاعل بين عملية النقد وإبداعيته.

«أفق الخطاب النقدي» بهذا المعنى، لا يتشكل من وظائفه فحسب، ولكنه يتجاوز ذلك إلى نطاق فعاليته ومسؤوليته إزاء نفسه، عبر تهيئة مناخ معرفي، يتيح للقارىء المجتهد التعامل مع ثمار النشاطات الأدبية المختلفة.

علي الكردي

نعوم تشومسكي ، سنة ٥٠١
الغزو مستمر،
دار المدى، دمشق، ١٩٩٦

شهرة نعوم تشومسكي العالمية بنظريته اللسانية حول النمو التوليدي والتحويلي، لم تقف دون اهتمامه البالغ بلغة السياسة الأمريكية وخفاياها الكبرى. فمن كتابه (إعاقة الديمقراطية)، الذي تعقّب فيه المفارقة الهائلة بين ادّعاء أمريكا أنها الحامية والداعية الأولى للديمقراطية، وممارساتها السياسية الفعلية التي شكّلت خطراً فعلياً على الديمقراطية، إلى كتيّبيه: «ماذا يريد العم سام حقاً؟» و«القلة المرفهة والأكثرية المتململة»، اللذين كتبهما على طريقة السؤال والجواب التعليمية التربوية، ليكشف بهما سرّ السياسة الأمريكية الغاشمة في كلّ مكان. إلى مؤلّفه الذي نقدمه الآن: (سنة ٥٠١ الغزو مستمر)، يواصل تشومسكي جهوده في إنارة تاريخ السيطرة الغربية على العالم.

في (الغزو مستمر) أراد تشومسكي أن يقدّم لنا كشف حساب عمّا جرى خلال خمسمائة عام من تاريخ السيطرة الغربية، الذي بدأ مع فتح كولومبس لأمريكا، ووصول البرتغاليين إلى البحار الشرقية، إلى الهند، عبر رأس الرجاء الصالح وضربهم لدور العرب التجاري هناك.

لقد كانت هذه الحقبة بتمامها: ١٤٩٢ - ١٩٩٣، وإلى الآن، تاريخاً تأكدت فيه السيادة والقوّة والنعيم للغرب على حساب أمم الأرض كافة. ومنذ ذلك التاريخ، بدأت المواجهة الكبرى بين الغزاة الأوربيين وضحايا الغزو. واتخذت تلك المواجهة أشكالاً عدة وأسماء مختلفة، إلاّ أنها كانت تاريخاً واحداً لنظام عالمي واحد، وإن اختلفت مواقع الهيمنة فيه لهذه الدولة أو تلك، إلى أن وصلت إلى الهيمنة الأمريكية الراهنة.

يلاحظ المؤلف أنه في هذه الحقبة سيجري نوع من التلازم بين التقدم والاستقلال، وبين التخلّف والإلحاق. فالغزو البريطاني لإيرلندا الأوربية سيمنع الأخيرة من التطوّر، واستقلال اليابان الآسيوية سيعطيها فرصة للتقدم. وحدت هذه الحقبة العالم لكن على نحو منقسم، سيطرت فيه قبضة من الأمم السيدة، على بقية أمم الأرض.

ويوافق المؤلف على ما يذهب إليه آدم سميث بأن اكتشاف أمريكا، وطريق الرجاء الصالح، هما أعظم وأهم حدثين في تاريخ البشرية. وإن كان جور الأوربيين الوحشي قد حوّل هذين الحدثين إلى واقع مدمّر وهدّام لكثير من القارات المنكودة الحظ. واستناداً إلى أفضلية (القوّة)، التي حازها الأوروبيون، ارتكبوا كل أنواع المظالم في تلك البلاد النائية، دونما خوف من عقاب (ص ١١)، وأعطوا لأنفسهم المبرّر اللازم لإبادة حضارات وأمم، لأنها بنظرهم أمم متوحشة، أو كما يقول هيجل «معدومة القوّة جسدياً ونفسياً». أما (هوغو غروتيوس) فإنه يقرّر أن: «أكثر الحروب عدالة هي الحروب ضد البهائم المتوحشة، ثم الحرب ضد الناس الذين هم على شاكلتها». (ص ٤٠).

وفي الوقت الذي كان يتم فيه اقتلاع شعوب، وتدمير حضارات في العالم الجديد، كان العالم القديم (إسبانيا) يشهد مذبحة العرب المسلمين (المور)، وإتلاف مخطوطاتهم النادرة، بعد سقوط غرناطة ١٤٩٢. (ص ١٣).

سيتابع هذا التدمير طريقه على يد البريطانيين والهولنديين، والفرنسيين، وأخيراً الأمريكان. فقد ورث هؤلاء المغامرون تقليداً أوربياً قديماً قائماً على الاتحاد بين التجارة والحرب كما يقول توماس برادي (ص ١٥). وكما لاحظ آدم سميث، كان النجاح الأوربي ناتجاً عن تمكّن أوربا من ثقافة العنف وانغماسها فيها، (ص ١٧)، إذ غدت الحرب عندها علماً. لقد أدهشت وحشية الإسبان سكان أمريكا الأصليين، مثلما أرعبت آلة الحرب الأوربية شعوب أندونيسيا في الطرف الآخر من العالم. (ص ١٨)، وحولت أوربا البحار الآسيوية الحرّة والمفتوحة إلى نظام احتكار الدولة. (ص ١٩). ويلاحظ تشومسكي: أن سلطة الدولة المركزة والمكرّسة للامتيازات والاستخدام العقلاني المنظم للعنف المتوحش هما اثنتان من السمات المستمدة من الغزو الأوربي. (ص ٥٥).

خلق هذا التاريخ الدامي المديد ترسيمة للعلاقة بين مناطق الشمال المستعمر والجنوب المستباح: «تحدّدت فيها مهمة هذا الأخير في تقديم المواد الأولية، والعمل الرخيص والأسواق، وفرص الاستثمار، واستقبال التلوّث». (ص ٥٩).

ويكشف لنا مصير البنغال - كما يقول المؤلف - العناصر الأساسية لمصير العالم. فكالكوتا وبنغلادش اليوم، رمز للبؤس والشقاء. (ص ٢٣). فبعد أن كانت البنغال شهيرة بقطنها ونسيجها، تحولت إلى الزراعة التصديرية. والمصير نفسه تلاقيه الهند، التي كانت حتى أواسط القرن الثامن عشر، متطوّرة في النسيج وصناعة السفن، والمعادن، والزجاج والورق فانهارت صناعتها. وبينما كانت أوربا تتمدين كانت الهند تتريّف. (ص ٢٧).

ويلاحظ لفتن ستافريانوس أن العالم الثالث: «ظهر أول مرة في شرق أوربا» الذي بدأ بتقديم المواد الخام لصناعة النسيج والمعادن المتناميتين في انكلترا وهولندا منذ القرن الرابع عشر. (ص ١١٨). ومع بداية القرن صارت الولايات المتحدة صاحبة الاقتصاد الأول في العالم، وبلغت قمة الهيمنة الاقتصادية والسياسية، بعد الحرب العالمية الثانية، عندما كان معظم العالم واقعاً في الخراب. فاعتزم مخططو الدولة والشركات استخدام قوتهم لإنشاء نظام عالمي يخدم مصالحهم، وأعادوا ترتيب علاقات الشمال - والجنوب في هذا النظام الجديد، بطريقة لم تغيّر أسس هذه العلاقة، وطرحوا فكرة عالم مفتوح مؤسس على مبادىء الليبرالية. وحرمت أمريكا حلفاءها من القيام بأي دور في تقرير مصير اليابان لأنها تريد تنظيم الشرق الأقصى (ص ٧٢)، وحاربت أي تطوّر يساري في أوربا، وأبقت سيطرتها مفتوحة على نفط العرب. وحدّدت لكل منطقة من الجنوب وظيفتها: تتولى هي شؤون الشرق الأوسط، مع مساعدة بريطانية، على أن تُستغل أفريقيا لإعمار أوربا، وأن يكون جنوب آسيا مصدراً للمواد الخام. (ص ٧٨). ودعت إلى إزالة النزعة الاقتصادية الحمائية لدى بلدان أمريكا اللاتينية، وفي آسيا اتخذت صيغة (التبادل والمنفعة المتبادلة) معارضة تطوّر آسيا المستقل، بحجة أن أمم آسيا لا تملك مصادر كافية لتكون قاعدة للتصنيع (ص ٦٢). ورفضت صعود أي منافس جدّي لها: ألمانيا، اليابان، أو أن تبحث أوربا عن دور مستقل. (ص ٨٥). وليس للولايات المتحدة، في كل هذا، أية أيديولوجيا، اللهم إلاّ (النفعية). (ص ٧٧). وتطبيق هذا المبدأ سياسياً بسيط: لا رغبة لأمريكا بالسيطرة على أحد طالما أن تطوّره لا يخرج عن سيطرتها. (ص ٧٨).

ويوافق المؤلف على ما قالته الفايننشال تايمز: أدى سقوط الكتلة السوفياتية إلى ترك صندوق النقد الدولي، ومجموعة الكبار يحكمون العالم، ويخلقون عصراً إمبريالياً جديداً. (ص ١٠٩). وسيترك هذا التطوّر ميزات ثلاثاً لأمريكا - حسب ديمتري سايمز - : تستطيع نقل تكاليف الناتو إلى أوربا، وتستطيع وضع حدّ لتلاعب أمم العالم الثالث بأمريكا، واستخدام القوة العسكرية بمزيد من الحرية. (ص ١٥٥). وقد فهم (الجنوب) مفهوم بوش، (النظام العالمي الجديد)، على أنه حرب دولية طبقية مريرة. (ص ٨٠). وقد صوّر تقرير البنتاغون عام ١٩٩٢ نهج أمريكا بعد الحرب الباردة: «على أمريكا أن تمتلك سلطة عالمية وأن تحتكر القوة، وأن تثني حلفاءها عن أن يأملوا بدور إقليمي أو دولي أكبر». (ص ٨٧). ويتساءل تشومسكي : هل يستطيع الآخرون دفع التكاليف بينما تستغل أمريكا أفضليتها النسبية في ميزان القوة العسكرية!؟

ترفع أمريكا على عاتقها - حسب ما تدّعي - شعارات رائعة: حقوق الإنسان، الديمقراطية، الأسواق الحرّة. ويكشف تشومسكي بمبضعه الحاد زيف هذا الادعاء وغروره. إذ ليست تلك الشعارات، في التعامل الأمريكي، سوى أدوات تستعمل عند الحاجة. وهو لا يكلّ عن التحدّث، من أول كتابه إلى نهايته، على المفارقة بين أقوال الأمريكان ونتائج

أفعالهم المروعة. فالأولوية عندهم – دائماً – للأرباح والقوة، أما الديمقراطية فهي خطر يجب تجنّبه عند الحاجة. وأما حقوق الإنسان فهي ذات قيمة ذرائعية في خدمة الأهداف الدعائية لا أكثر. (ص ١٥٧). لعبوا بالورقة الديمقراطية في نيكاراغوا فجعلوا الطريق إليها يمرّ بتخريب اقتصادها. وبذريعتها تمّ في أنغولا تدمير البلاد والعباد. (ص ١٦٢). وقد عبّر جورج كينان عن منطق التعامل الأمريكي مع الشعارات المثالية حين قال: إن أردنا الحفاظ على «التفاوت» بين ثرائنا وفقر الآخرين، فعلينا أن نضع «الشعارات المثالية» جانباً وأن نلتزم مناهج القوة المباشرة. وفي العالم الثالث غالباً ما يفي العنف المباشر بالغرض. (ص ١٧١).

لم تجد واشنطن حرجاً في تأييدها لما قام به الجيش الأندونيسي من مذابح بعد ٣٠ أيلول عام ١٩٦٥، حيث بلغ عدد الضحايا فيها (٢٥٠) ألف رجل. (ص ٢٠٧). وفي غواتيمالا بدأ الارهاب فور نجاح الإنقلاب الأمريكي في الإطاحة بالديمقراطية الرأسمالية الإصلاحية، ويمتدح الغرب تايلاند بوصفها (قصة نجاح رأسمالي)، وهي المدانة من لجان حقوق الإنسان (ص ٢٨٩). وكان غزو (ويلسون) لهاييتي عام ١٩١٥ أكثر تدميراً ووحشية من غزو جمهورية الدومنيكان في الفترة ذاتها (ص ٣٣١).

في الثمانينات، ستغدو أوربا الشرقية، أرض اختبار للتطوّر الاقتصادي القائم على مبدأ (دعه يعمل)، وهو المبدأ ذاته الذي طبقه الغرب على الجنوب وأتى بنتائج كارثية: ستشهد بولونيا العديد من مشاريع الأعمال المربحة، إلى جانب انخفاضٍ في الإنتاج قارب ٤٠٪، وتصديراً لأطفال زرق العيون إلى الغرب، حيث اضطرت أمهاتهم الشابات للتنازل عنهم. وقد وصل الرقم إلى عشرات الألوف. (ص ١٤١). وفي روسيا انخفض الناتج الصناعي حتى عام ٩٢ إلى ٤٥٪، وأصبح كل فرد فيها يبحث عن مصلحته فقط، وأصبح كل شيء جائزاً فيها (ص ١٤٢).

وهكذا، كما لاحظ ماك ايوان: بإمكان الأمم عالية التطوّر استخدام التجارة الحرّة لبسط سلطانها وسيطرتها على ثروات العالم.. وأن تقوّض البرامج الاجتماعية التقدمية، وأن تمنع الناس من التحكم ديمقراطياً بحياتهم الاقتصادية. (ص ١٨٧).

تحت عنوان «اغتيال التاريخ» يقبض (تشومسكي) على الأسلوب الإدراكي الأمريكي في قراءة أحداث التاريخ، الذي يقلب الجرائم التاريخية المرتكبة من قبلهم ويُظهرها كأفعال إنسانية حقة، لا يدركها سوى الراسخين في العلم، في نفس الوقت الذي يحكم فيه على قراءات الآخرين بالتحيّز والعداوة، ويميل دائماً إلى إبقاء التاريخ تحت الأغطية: «وإنّ أية مقارنة بيننا وبين الآخرين ستلقي عليهم ظلاً من نبلنا وتصير بالتالي تبريراً لجرائمهم». (ص ٣٩٣). يحس الأمريكيون بالانزعاج الشديد تجاه عدم استعداد اليابانيين للإعتراف بذنبها في بيرل هاربر، حيث قصفوا البحرية الأمريكية هناك، أمّا أن يرفض الرئيس بوش، ومن ورائه أمريكا، بكلّ حزم، الاعتذار عن قصف هيروشيما، وناغازاكي، فهذا موقف مفهوم ومشروع. (ص ٣٨٧). ومن يهتم بهذه المفارقة الفظّة، طالما أن «من أعظم مزاياك كونك غنياً وقوياً، وأنك لا تضطر للقول (أنا آسف). هنا يقوم التحدي الأخلاقي والثقافي في نهاية الخمس مئة سنة الأولى». (ص ٥٨). إن كل فعل مهما كان شنيعاً، في حدّ ذاته، يصبح مبرّراً ومشروعاً أمام المصالح العليا الأمريكية. وأصحاب المصالح، هنا، مستعدون لقلب الحقائق عند اللزوم، ففي مواجهة فيتنام، أوصت كراسات للجيش بتكتيك التخويف والاختطاف والاغتيال لأعضاء معارضة مختارين، أما الأخلاقيون فكان عليهم تقديم الأساس الأخلاقي التاريخي لاحقاً، ومنهم غونتر ليوي حيث يرى: أنه لا يمكن إدانة الولايات المتحدة في أية جريمة ضد المدنيين الأبرياء. كما برّروا دكّ مدينة (ڤينه) بقاذفات ب – ٥٢ لأنها كانت في «موقع ملعون». (ص ٣٩٢). واللازمة المعتادة في وسائل الإعلام والثقافة عموماً، هي أننا نحن الطرف المتأذّي في الحرب الفيتنامية، لقد كنا ضحايا أبرياء. (ص ٤٠٦). أما أن تدعم أمريكا الأونيتا، أو جماعة بول بوت، والغزو الصيني لفيتنام... الخ، فيجب النظر إليه باعتباره فوق الشبهات. من هنا يأتي قول تشومسكي: «إنّ مشهد حساسيتنا تجاه التاريخ يشعُّ لدرجة أنه لا يستحق المراجعة». (ص ٤٢٦). ويتنبأ: «أن ينظر مؤرخو المستقبل بتعجّب إلى مديح النفس الذي نمارسه تجاه الفضائح الوحشية التي ارتكبناها». (ص ٤٢٤). ثمّة منهج مجنون. ذلك الذي ينشره الأمريكيون الآن: «يظلّ ضرورياً أن تفهم الشعوب المقهورة أنّ عليها أن لا تتجرأ على رفع رؤوسها في حضرة السادة، أما إذا فعلت فهي لن تُدمّر فحسب بل ستستمر بالمعاناة طالما نجد ذلك محققاً لمصالحنا». (ص ٤٣٥). وهذا ما طبّقوه على العراق، ونيكاراغوا،

والقادم قد يكون أعظم!.

لا يبقى لتشومسكي، مقابل كل هذا التوسّع السرطاني للقوّة والهيمنة الأمريكيتين، سوى أن يعوّل على تنامي الحسّ الديمقراطي، والاهتمام بالعدالة الاجتماعية، اللذين يُقدمان أملاً حقيقياً وحيداً للكتلة الكبرى من البشر في هذا العالم. (ص ٤٦٨).

لنقرأ تشومسكي ولنتذكّر معه أصول نظامنا الحالي، ولكي لا ننسى للحظة واحدة ما يدور حولنا، بل أمامنا.

ناصيف نصّار، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمّة، دار الأمواج، بيروت، ط١، ١٩٩٦

بعد عدة أبحاث فرعية تحمل الهمّ الفلسفيّ، يقدّم لنا ناصيف نصّار مؤلفه الجديد، الأكثر شمولاً ورحابة: منطق السلطة، متوجاً بذلك جهده الفكري الذي لم ينقطع خلال العقدين الأخيرين.

إنّ نصّار، هنا، لا ينكبّ كالمؤرّخين على الوثائق ليصف أطوار الدولة، ولا يتساءل كعلماء الإجتماع عن وظيفتها بدلالة محيطها الإجتماعي، ولا يسجّل كالقانوني التجربة الفردية الأولية، إنّ ما يأخذ به هو التفكير الفلسفيّ في ماهية الدولة ومعانيها الأولى، وهدفها النهائي.

ينطلق نصّار من مقدمته الكبرى: السلطة هي الحق في الأمر، ليستنبط منها ذهنياً سلسلة من المفاهيم اللازمة عنها. يحدّد بها جوهر السلطة: مصدرها، أنواعها، حدود سلطة الحاكم، وبالتالي شرعيتها، تميّزها عن السلطات الأخرى.. وهو لا يعاين - في سعيه هذا - السلطة القائمة فعلاً ليصل إلى مفهومها بحدّ ذاته، بل يذهب، بالعكس، من تحديده لمفهومها إلى انبساطها الواقعي، مُدركاً أن مهمّته الفعلية هي التفكير فلسفياً في السلطة. يأخذ نصّار السلطة السياسية على محمل الجدّ، معارضاً منذ البدء افتراض روسو وأصحاب (العقد الاجتماعي)، عن حالة طبيعية سابقة للدولة، وافتراض ماركس عن إمكان الإستغناء عن الدولة مستقبلاً، مؤكداً بصيغة تساؤل: «من أين يستمد المجتمع حقه في حكم نفسه، إن لم يكن من الطبيعة التي جعلت المجتمعات السياسية، ضمن وحدة النوع الإنساني ظاهرة أساسية لا يمكن القفز فوقها؟». (ص ٧٩). إلاّ أننا نلمس، من وراء تحديداته الفلسفية للسلطة السياسية، ولآلية عملها ولطريقة انتظام مؤسساتها، أننا أمام نموذج ذهني للسلطة يعادل نموذج الدولة الأوروبية المعاصرة. هذا النموذج هو ما يعتبره نصّار السلطة الحقّة، والدولة الحقّة، محولاً بذلك الدولة الأوربية الدستورية المعاصرة إلى سقف للتاريخ، أو الدولة النمطية الحقّة المطلقة.

وراء القشرة الفلسفية (المثالية) نكتشف سلسلة من الترابطات يتحكّم بها في النهاية جدل السلطة / السيطرة، الذي يشكّل مفتاحاً لنظام نصّار الفكري حول السلطة. ويتحكّم بمجمل عرضه لمفهومها وتجسّداتها التاريخية. يضع نصّار الشرعية، أو الحق، شرطاً لتصبح السلطة السياسية، فيه، سلطة حقّة، وإلاّ تحوّلت إلى سيطرة سياسية استبدادية: «إن الشرعية صفة من صفات ماهية السلطة.. وإذا كانت غير شرعية فإنها ليست سلطة، بل هي سيطرة، وبالتالي، فإنّ الأمر المقصود في فلسفة السلطة، هو الأمر الصادر عن حق فيه، أي الأمر المشروع مقابل الأمر المفروض الذي يجري التركيز عليه في فلسفة السيطرة». (ص١٤-١٥). وتختلف عنده علاقة السيطرة عن علاقة السلطة بكونها تتحدد بالإرغام والإكراه بدلاً من الرضا والإقناع. (ص ٩). وبعبارة أخرى، تختلف القدرة كسلطة اختلافاً جوهرياً عن القدرة كسيطرة، لأنها تقوم على الاعتراف بأنّ الطرف الذي يقع عليه التأثير كائن يتمتّع بالحريّة، بينما تتجه القدرة كسيطرة إلى إنكار هذه الحريّة، وإلى التعامل مع موضوعها كشيء. (ص ١٢). وبحكم العلاقة الجدلية بينهما، فإنّه يمكن أن تندفع السلطة إلى الانقلاب إلى سيطرة، والسيطرة إلى الانقلاب إلى سلطة. (ص ١١).

ويشدّد نصّار على تبعية القوّة للحقّ في السلطة، وعلى تبعية الحقّ للقوة في السيطرة حيث يقول: «عندما نسأل عن ماهية الحكم من حيث هو سلطة، فإننا لا نقصي عن مجال الجواب عنصر القوّة الذي يمكن أن يتحول، مجرّداً عن الحقّ، إلى أداة جامحة للسيطرة. ونحدّد بالتالي، سلطة الحاكم السياسي بأنها الحق المؤيد بالقوّة». (ص ٥٨).

انطلاقاً من ذلك، فإنه رفض الاستعارات التي يشابه بها الحاكم سلطته بسلطة: الراعي، أو الأب، أو المعلم، أو

الربّان أو الطبيب لأن الطرف المأمور فيها يكون سلبياً، كما رفض نظرية ابن خلدون، لأنها حدّدت الحاكم: بالوازع، والقاهر، وبنت مفهوم الحكم على مقولة الملك التي تتوافق مع نظام السيطرة أكثر مما تتوافق مع السلطة. (ص ٤٨). ورأى في الفصل بين السلطات محاولة ناجحة لترتيب وضع القوّة في الحكم السياسي بحيث يمنع، قدر الإمكان، الإندماج بين الحق والقوّة في بنية هذا الحكم. (ص ٥٩). فيما هو يجانب الماركسية لأنها أهملت، برأيه، الوظيفة التدبيرية والإنمائية والتنظيمية للدولة، أو للسلطة السياسية، وركّزت على وظيفتها القهرية، مما يفضي إلى نظام السيطرة.

تتحكّم جدلية السلطة / السيطرة بطبيعة العلاقة القائمة بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة. إذ أنّ سلطة الحاكم سلطة تفويضية مستمدّة من سلطة الدولة، التي هي بالأساس المجتمع السياسي المستقبل، وتفويض الحق لا يعني التنازل عنه. (ص ٨٩). وأي خلل في نظام التفويض هذا، مثل أن يعتبر الحاكم نفسه هو الدولة، يحوّل السلطة السياسية إلى نظام للسيطرة المجرّدة عن الحق. (ص ٩٥). من هنا يأتي انتقاده للفارابي لتشبيهه سلطة الحاكم بسلطة القلب على الجسد.

جدلية السيطرة والسلطة نلمسها، أيضاً، حين يعاين نصّار ترتيب الحدود بين السلطة السياسية وسلطة الديني والأيديولوجي والعقلي، والتاريخي. فتلك العلاقات عليها أن تخضع لتوازن دقيق تأخذ فيه كل سلطة مكانها الصحيح، وإلاّ فإن أي خلل سيقود إلى نظام السيطرة والقوّة المجرد عن الحق.

ويلاحظ نصّار أن استمرار الصراع بين السلطتين الدينية والسياسية مستمر طالما أن كلاً منهما لم يختص بمجاله الخاص: «الذي يحدّد نطاق كل واحدة منهما حسب ماهيتها». (ص ١٤٤). ويدرج العلاقة بينهما في خمسة أشكال: الإندماجي، التحالفي، الاستبعادي، الإنكاري، ثم الاستقلالي. وإذا كانت الدولة في الشكل الإندماجي تأخذ شكل السيطرة السياسية بأشد معانيها، فإنها، في الشكل الإستقلالي، تستقر على نظام السلطة السياسية الشرعي. إذ في الشكل الإندماجي يصبح الحاكم السياسي هو نفسه الحاكم الديني. ولما كان الحاكم الديني، في النهاية، هو الله، تفقد السلطة السياسية طابعها الدنيوي، وتصبح امتثالاً للإرادة الدينية (ص ١٤٨)، وتنتفي حرية الرأي والمشاركة والمعارضة، طالما أن الدولة تحتكر تفسير إرادة الله. (ص ١٥٢). وقد يخفّف التسامح الديني وطأة الاستبداد ولكنه لا يلغيه. (ص ١٥٧).

ويشير إلى التجربة الإسلامية حيث تحوّلت، برأيه، مسألة تعيين الخليفة إلى قضية اجتهادية. وبالتالي فالاجتهاد في هذه القضية كالاجتهاد في غيرها ليس أكثر من رأي، ليخلص إلى القول: لم تتحوّل الخلافة، في هذه المدّة الصغيرة إلى مُلك، إلاّ لأنها كانت منذ بدايتها تحمل خصائص الملك. (ص١٦٠). ولا ينسى أن يذكّرنا أن كل سلطة تتجاوز نطاق المحدود في طبيعة الأشياء تتحوّل إلى تسلّط، وتسقط إلى البطلان. (ص ١٧٦). وهذه القاعدة تنطبق على الدولة الدينية التي تطاولت على الحيّز الدنيوي (السياسي).

ينظّم الشكل الاستقلالي وحده العلاقة، بطريقة مناسبة، بين الديني والسياسي، حيث يتمّ الاعتراف المتبادل بينهما وبحق كل منهما بوجود منفصل. إذ بانفصال الدولة عن الدين، ومؤسسات الدولة عن مؤسسات الدين، يتمّ تحرّر السلطة السياسية من سيطرة السلطة الدينية، وتحرّر السلطة الدينية من سيطرة السلطة السياسية، وإعادة كل منهما إلى نطاقها الخاص، من دون إخضاع واستخدام. (ص ١٧٨).

ويحترم الشكل الاستقلالي، أيضاً، حقوق السلطة الدينية بوصفها قوّة ثقافية. كما يحترم الحقوق الثقافية الأخرى، فيتجاوز بهذا الاحترام مشكلة الأقلية والأكثرية الدينية، حيث لا أكثرية في الدولة الديمقراطية المستقلة سوى الأكثرية الديمقراطية التي يسمّيها نصّار الأغلبية. (ص ١٨١).

تتشابه عنده الدولة الأيديولوجية والدولة الدينية بقدر ما تُحقّقان التوتاليتارية، وإن كانا يختلفان في انتماء الأولى إلى الدنيوي الاجتماعي، وانتساب الأخرى إلى النظام العلوي الأخروي، وهو يعتبر (الدولة السوفياتية) النموذج الأمثل للدولة الأيديولوجية، والأكثر تمثيلاً لشكل الإنكار السياسي لسلطة الديني. (ص ١٩٨). ويعرض لنا كيف أن الأيديولوجيا تدفع بعض الأفكار من مواقعها لتصبح أداة فكرية للسيطرة. مثال ذلك، أن الأيديولوجية الليبرالية أحدثت تشويهاً على علاقة الفرد بالمجتمع بتغليبها الجانب الفردي وإهمالها الواجب الإجتماعي من مبدأ الفرد الحرّ. وتالياً كرّست سيادة الأقوى. (ص ٢١٢). والعيب نفسه يجده في الأيديولوجية الإشتراكية، التي ركّزت على جانب

واحد من مبدأ المساواة المزدوج: كل فرد مماثل للآخر ومختلف عنه (ص ٢١٣)، ومقابل الممارسة التعصبيّة للأيديولوجيا يدافع نصّار عن التعدّدية الأيديولوجية في المجتمع السياسي، وعن حق المعارضة في إشهار أيديولوجيتها. (ص ٢٢٦).

يعالج المؤلف قضية العدل كجزء من السلطة، لأنّ الارتباط الجوهري بين السلطة والعدل هو من الفوارق الأساسية بينها والسيطرة (ص ٢٣٢)، طالما أن العدل ترتيب اجتماعي تاريخي يعرف لكل ذي حق حقه. (ص ٢٥٧).

تتجلى، أيضاً، جدلية السلطة / السيطرة في علاقة الدولة بالسلطة العقلية أو سلطة الحقيقة، إذ مع تأكيده على أن الشرط الأساسي لإقامة الوضع السليم للعقل بعلاقته مع الدولة «هو استقلال سلطة العقل عن السلطات الأخرى وخصوصاً السلطة الدينية والسلطة السياسية». (ص ٢٩٨)، إلاّ إن هذا الاستقلال والتوسّع العقليين لا يعنيان عنده الوقوع في طغيان العقل ولا القول بأسطورته. (ص ٢٩٩)، متجنباً بذلك فكرة تأليه العقل التي ظهرت من خلال بعض تفسيرات فلسفة الأنوار، والوصفانية العلموية. (ص ٣٠١).

بعد هذا، يشدّد نصّار على أن السلطة، من حيث هي قيمة، لا تتجلى إلاّ من خلال مقولة الصراع على السلطة بنوعية: الصراع الذي يجري على أساس مبدأ السيطرة لأجل الحصول على السلطة، وصراع آخر يمارس على قاعدة الشرعية والحق. (ص ٣٤٨). ويظلّ عنده أن المقياس الحقيقي لشرعية الاستيلاء على الحكم في الدولة هو مدى تقبّل المستولي لمبدأ عدم احتكار النشاط السياسي في الدولة، نظرياً وعملياً، منتقداً في هذا السياق ابن خلدون وماركس.

ويُنهي نصّار كتابه على مثل ما بدأه بالتذكير بجدلية السلطة / السيطرة، حيث يُبرز لنا تاريخ السلطة في تشابكه مع تاريخ السيطرة، قائلاً: «في سياق عملية تشييد وتطوير وتهديم أنظمة الحكم المتعاقبة يتحدّد مدى ما أنجزه الإنسان الإجتماعي من تحقيق لقدرته التأثيرية بلغة السلطة وقيادة السلطة، ومدى ما أنجزه بلغة السيطرة وقيادة السيطرة». (ص ٤١٩). على الرغم من الملاحظات الإنتقادية التي يمكن أن توجه لهذا الكتاب، إلاّ إنه قياساً إلى أوضاعنا العربية التي تفتقر فيها الأمة وأفرادها إلى الكرامة والحرية يصبح درساً مفيداً، أو بياناً محرضاً من أجل الديمقراطية!

شمس الدين الكيلاني

عاموس عوز ، إسرائيل، فلسطين والسلام
منشورات فينتاج (لندن) ١٩٩٤

Amos Oz
Israel, Palestine and Peace
Vintage (london) 1994

يندرج هذا الكتاب، الذي يضمّ سلسلة من المقالات تتراوح تواريخ كتابتها بين عامي ١٩٧٦ و١٩٩٤، في سياق ثلاثة كتب سجالية سابقة كتبها عاموس عوز حول الصراع الفلسطيني والعربي – الإسرائيلي. وبهذا المعنى يعتبر استمراراً للطروحات والمحاجبات السابقة التي أصبحت قرينة به في أوساط «اليسار» الإسرائيلي، والتي يُعتبر أغلبها بمثابة خصائص شبه ثابتة تميّز خطابه الأيديولوجي.

ورغم ذلك، هناك مسألة تستحق الاهتمام، وهي تزامن عدد من المقالات المنشورة مع أحداث سياسية دراماتيكية يطلق عليها أغلب الناس بمقاربات مختلفة تسمية «مسيرة السلام في الشرق الأوسط» خاصة عشية التوقيع على اتفاق أوسلو بين الحكومة العمالية الإسرائيلية ومنظمة التحرير الفلسطينية في واشنطن.

يؤهل هذا التزامن عدداً من الأفكار الواردة في الكتاب كي تتحوّل إلى «خطاب للسلام» في أوساط العديد من المثقفين الإسرائيليين الذين يجري تصنيفهم، عادة، في معسكر السلام. ولعلّ مراجعة للمحاجبات التي تبادلها فلسطينيون وإسرائيليون، في السنوات الثلاث الماضية، تبيّن أن معظم ما قاله الإسرائيليون لا يعدو صياغات مختلفة للأفكار نفسها التي اشتغل عليها عاموس عوز.

وإذا حاولنا معالجة الأفكار الواردة هنا من زاوية تاريخ الأفكار، فنجد أنها تعيد صياغة بعض الطروحات الصهيونية التقليدية، وتحاول تحديثها، بما يتناسب مع تقادم الزمن واختلاف الواقع. وهي على صعيد آخر تمثل قطيعة مع طروحات تقليدية أخرى جرى ترحيلها إلى الهامش لعدم صلاحيتها.

١ – يمكن حصر أفكار عاموس عوز على النحو التالي (كل هذا المقطع تلخيص لأفكاره):

الفرق بين تراجيديا شكسبير وتراجيديا تشيكوف أن

الأولى تنتهي بدمار الجميع، وقد تنطوي هذه النهاية على نوع من العدالة الشعرية، لكن الثانية تنتهي بخيبة أمل الجميع لكنهم، ورغم ذلك يبقون على قيد الحياة.

يختار عوز، وسط الدلالات المجازية للصراع مع الفلسطينيين، النهاية الثانية، أي ينحاز إلى حلّ يبقي الجميع على قيد الحياة رغم عدم رضاهم وإحساس كل من الطرفين بأنه فقد شيئاً ما.

فالمشكلة أن الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي ناجم عن الحبّ والكراهية. حب الطرفين للبلد ذاتها وكراهيتهم لبعضهم بسبب ذلك الحب. لذلك لن يأخذ أي من الطرفين كل ما يريد، فالتسوية بين مطلبين متناقضين هي الحل الذي يضمن الحياة لكليهما. هناك متعصّبون في الجانبين، ولن يصنع السلام سوى أشخاص لا يؤمنون بالأفكار الخلاصية والنتائج المطلقة.

اعتنق الفلسطينيون فكرة كانت في الأساس ذات منشأ صهيوني، عندما أعلنوا على الملأ وتصرّفوا استناداً إلى حقيقة أنهم لن يهدأوا قبل استعادة حقوقهم التاريخية. وقد تخلى الإسرائيليون عن هذه الفكرة واستبدلوها بفكرة الحق الطبيعي: فاليهودي المولود في حيفا ذات الأغلبية اليهودية لأبوين ولدا في حيفا يشعر بأنه «ابن بلد» ولا يمكن أن يتخلى عنها لغريب ربما لم يعش فيها أبداً، ويطالب بها لأن أجداده عاشوا فيها.

هناك صدام، إذن، بين حق الذاكرة وحق الوجود. وكلما اصطدم حق بحق فإن قيمة أعلى من الحق يجب أن تسود، وهي قيمة الحياة نفسها. لذلك بدلاً من الحديث عن اصطدام حق بحق من الأفضل الحديث عن اصطدام زعم بزعم آخر.

الحق شيء يعترف به الآخرون وليس مجرّد شيء يشعر الإنسان بعلاقة قوية وخاصة معه. وإذا نال الإنسان تأييداً جزئياً يصبح زعمه أقوى. والتأييد المتزايد سيحوّل الزعم إلى حق مُتنازع عليه. أما الفرق بين الحق والزعم فلا يوجد إلاّ مع وجود قانون مُعترف به، أو وجود مقاييس أخلاقية مقبولة.

الوضع الآن في إسرائيل، أو فلسطين، كما يأتي: يقبل العالم أجمع حق إسرائيل في الوجود في أرض إسرائيل، ولا يؤيد أحد من الناس زعم إسرائيل حول كل أرض إسرائيل. في الوقت نفسه يؤيد العالم حق الفلسطينيين في تقرير المصير في فلسطين، وهناك أقلية هامشية تقبل زعم الفلسطينيين حول كل فلسطين.

هذه نقطة مناسبة للانطلاق نحو التسوية: اعتراف إسرائيلي بحق الفلسطينيين في تقرير المصير مقابل استعداد عربي وفلسطيني بقبول اشتراطات إسرائيل الأمنية الشرعية في سبيل التوصّل إلى اتفاق شامل.

لذلك، يبدو أن أسوأ مراحل الصراع العربي - الإسرائيلي قد انتهت. ستكون هناك الكثير من المشاكل، لكن العقدة الإدراكية التي تحكّمت بالطرفين، خلال السنوات الماضية، في سبيلها إلى التحلل الآن. فقد اعتقد العرب أنهم سيفركون أعينهم ذات صباح ليجدوا أن إسرائيل قد اختفت ككابوس مزعج، واعتبر عدد كبير من الإسرائيليين أن المسألة الفلسطينية ليست حقيقية، بل مجرّد اختراع شرّير في آلة الدعاية العربية التي تستهدف زعزعة إسرائيل وتشويه سمعتها. بدأ الطرفان يعقلان الآن.

ليس ما حدث بداية لعلاقة حب بين الطرفين، لأن ما يجري يشبه الاستيقاظ من المخدّر في غرفة العمليات حيث الاحساس بالألم بعد الجراحة وبالكثير من الغضب والاحساس أنّ شيئاً لم يعد كما كان. والنتيجة الإيجابية أن الطرفين يدركان أن الآخر أصبح حقيقياً، وأنه هنا ليبقى، لن يذهب بعيداً.

مضت الأيام التي كان العرب يرفضون خلالها نُطق إسم إسرائيل وكانوا يسمّونها الكيان الصهيوني، ومضت الأيام التي كان الإسرائيليون خلالها يسموّن الفلسطينيين عرب إسرائيل أو المحليين، وذلك لعدم نطق كلمة الفلسطينيين.

لذلك أصبح الصراع العربي - الإسرائيلي في الوقت الراهن صراع عقارات وليس صراعاً عرقياً أو لاهوتياً. المشكلة الآن مَن سيحصل على ماذا وبأي حجم، وهذا تطبيع للصراع، أي تحويله إلى صراع طبيعي.

في المقابل يرى الصقور الإسرائيليون أن إسرائيل ستقدم عقارات وأراض ومصالح استراتيجية، مقابل قطعة جميلة من الورق هي معاهدة السلام التي سيقدمها العرب. الوثيقة التي يمكن تمزيقها إرباً صبيحة اليوم التالي. لذلك يرونها صفقة غير إيجابية في مناخ الشرق الأوسط الميّال إلى العنف، وصعود الأصولية، والطبيعة العنيفة للخلافات العربية.

هذا يستدعي التخفيف من قلق الصقور بإدخال عامل الوقت والمساحة. سيحصل الفلسطينيون على سيادة في الضفة وغزة. لن يتحقّق ذلك بين عشية وضحاها بل على

مراحل. سيحصل الفلسطينيون على حقوقهم خلال عدة سنوات. لن يحصلوا عليها متراً متراً بل جزءاً جزءاً من السيادة. في هذه الحالة سيكون لدى إسرائيل الوقت الكافي لإدراك مدى جدية الفلسطينيين والعرب ومدى قدرتهم على صنع السلام.

يشعر الفلسطينيون أيضاً بالقلق، لذلك عليهم تغيير عدد من الأفكار الدوغمائية، وكي يتحقق ذلك، على إسرائيل أن تغير مواقفها منهم. أقنعت حرب الخليج الفلسطينيين بأنهم لا يستطيعون انتظار صلاح الدين، كما أدرك الصقور الإسرائيليون أن المناطق المحتلة لن تحميهم في زمن الصواريخ البالستية.

يبدو أن الفلسطينيين أصيبوا بالعمى لأنهم فشلوا في تشخيص الصهيونية، ورأوا فيها ظاهرة كولونيالية، والصهيونية ليست ظاهرة كولونيالية. لم يستعمر الصهاينة الأوائل الذين هاجروا إلى البلد شيئاً، بل أنفقوا من المال والجهد أكثر مما سيعود عليهم من الربح. وبما أن التشخيص الخاطىء يقود إلى مفهوم خاطىء، يجب على الفلسطينيين إعادة فهم الصهيونية، فهي ليست عنصرية أو كولونيالية بل حركة تحرّر وطني لها ما لها وعليها ما عليها كالأخريات. كذلك ينبغي على الإسرائيليين إعادة صياغة إدراكهم للهوية الوطنية الفلسطينية، وإدراك أنه لا مفرّ منها، وطالما حُرم الفلسطينيون من حريتهم ستظل حرية الإسرائيليين كسيحة.

٢ - هذه تقريباً هي الأفكار الأساسية التي عرضها عوز في كتابه بصياغات مختلفة، ومن خلال المرآة الذاتية التي يرى أفكاره من خلالها. مرآة الكاتب الحريص على سلامة اللغة من التلوث الأيديولوجي.

ويعنينا في هذا المقام إبداء الملاحظات التالية:

لا شك أن قطيعة معرفية واضحة تفصل بين فلسطيني عاموس عوز ورشيد بيك، الفلسطيني في رواية «الأرض القديمة الجديدة» التي كتبها هرتسل في محاولة لاستشراف صورة الدولة اليهودية المستقبلية. فقد انتظر هرتسل من رشيد بيك المجرّد من الهوية الوطنية، أو الحلم بكينونة مستقلّة، أن يساعد اليهود في مشروع إحياء الأرض مقابل منافع مادية. ولم يكن بهذا المعنى رمزاً للفلسطينيين، الذين اختار لهم هرتسل مصير جامعي الأحطاب وصائدي الأفاعي قبل دفعهم خارج الحدود، بل كان رمزاً لأقلية ضئيلة تمارس دور «الترجمان» أكثر من ممارستها لدور النخبة الاجتماعية.

يعترف عوز بوجود الفلسطيني ككينونة مستقلة وحقوق تخصه (بصرف النظر عن حجمها) وفي هذا انتقال واضح من فكرة «الأرض التي بلا شعب» إلى فكرة «الأرض المنتمية إلى شعبين»، وإذا انتقلنا من خطاب السياسة إلى خطاب الأدب سنجد أن عوز، الذي يعترف بحقوق معينة للفلسطينيين بما فيها حق تقرير المصير، يصوّر الفلسطيني في رواياته كجزء من المشهد الطبيعي المثقل بالعنف، فهو ظاهرة طبيعية كالعاصفة والزلزال أو ابن آوى الذي يقضّ مضجع المزارعين، وينطوي وجوده، بهذا المعنى على عناصر لا يمكن التنبؤ بها، شريرة وفاتنة، ذات منطق خاص كجزء من نظام الطبيعة المعادية في أغلب الأحيان. ويصل التوليف المجازي إلى صور سوريالية كما في روايته «ميخائيلي» التي تتخيّل بطلتها أن شقيقين توأمين يتآمران لنسف خزانات المياه في القدس، وتنخرط في فنتازيا جنسية ليلية مع الشقيقين الفلسطينيين.

ترجع جذور هذا الموقف إلى النظرة الإستعلائية المزدوجة التي حملها المستوطنون الأشكناز الأوائل لفلسطين والفلسطينيين: كراهيتهم للفلاّحين من ناحية وكراهيتهم للمناخ الشرق أوسطي من ناحية أخرى. وقد جرى تذويب هذه الكراهية ودمجها في منظومة قيمية جديدة تختلف في السياسة عمّا هي عليه في الأدب.

والفرق بين السياسة والأدب هو الفرق بين الصهيونيتين السياسية والثقافية. كانت الأولى ذات مَيْل دائم للتسويات. وعندما طرح خيار أوغندا، مثلاً، أيّده المتدينون والعلمانيون، بينما رفضه آحاد هاعام ممثل الصهيونية الثقافية آنذاك، وهو الرجل نفسه الذي لام المستوطنين في أوائل القرن بسبب معاملتهم القاسية للفلاّحين الفلسطينيين.

وعندما يجمع الكاتب الإسرائيلي بين الجانبين (ولهذا الأمر علاقة بخصوصية وضع الكُتّاب في النسق الثقافي الإسرائيلي) يضطر إلى التلفيق في السياسة، وقد يكون الأمر مفيداً بالنسبة لنا، لكنه يعترف بالمعنى الكنسي في الأدب.

٣ - يتجلّى التلفيق في وضع الفلسطينيين والإسرائيليين على قدم المساواة وتوزيع اللوم على الجانبين بالعدل والقسطاس. ولا يصبح هذا الأمر ممكناً إلاّ بتشويه الطبيعة القومية للصراع، كصراع بين مصالح متضاربة تحكمها عوامل جغرافية وتاريخية مؤكدة. لذلك يتحوّل الصراع إلى سوء

حظ في أغلب الأحيان. وهذه فكرة صهيونية تقليدية حول الحظ السيء الذي أدّى إلى تزامن صعود الحركة القومية اليهودية مع صعود الحركة القومية العربية.

لذلك يصبح الخطأ في تشخيص الصهيونية مسوّغاً لإصرار الفلسطينيين على حقوقهم، وليس الواقع الموضعي الناجم عن استيطان مسلح للأرض وطرد أهلها، ويصبح فشل الإسرائيليين في توضيح حقيقة أهدافهم وطموحاتهم للفلسطينيين المضللين مبرراً لحالة الحرب الدائمة.

ننتقل هنا بالمعنى المعرفي من حقل التاريخ إلى حقل علم النفس، ومرجع الأمر أسباب أبعد قليلاً من الصراع العربي والفلسطيني - الإسرائيلي، رغم أنه أضفى عليها تلك المسحة العُصابية التي نراها في كل المحاججات الإسرائيلية.

كان التعريف الماركسي التقليدي يقول ان بقاء اليهود ليس رغماً عن التاريخ بل بسببه. وكان يعني ضرورة البحث في الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ عن مسوّغات موضوعية للخصوصية اليهودية. وهي أفكار مدينة لعصر التنوير في المقام الأول. وكان ذلك التعريف مُبرّراً كافياً للبحث عن حلول موضوعية في الزمان والمكان. أما المشروع الصهيوني فلم يكن ممكناً إلاّ بنفي الزمان والمكان، وإضفاء خصائص نفسية وثقافية لا تنتمي إلى زمان ومكان محدّدين لتبرير وصل تاريخ متقطّع بكينونة مرّت عليها ألفان من السنوات. وما يصلح في المحاججة بشأن المشروع، يصلح في المحاججة مع الفلسطينيين بصرف النظر عن دور الخصائص النفسية في التاريخ. وبهذا المعنى، فقط، يتمُّ إقامة توازنٍ بين قاتل وضحية وتوزيع اللوم عليهما بالعدل والقسطاس.

٤ - هناك تشويه للسياسة كفنّ للممكن بتحويل إملاء توازنات القوى الموضوعية والمادية إلى توازنات إدراكية أو معرفية. فالنظر إلى اتفاقية أوسلو (ولا أريد الخوض فيما أوصل الفلسطينيين إلى أوسلو، أو إلى ما يحدث موضوعياً على الأرض من رعبٍ إسرائيلي من السلام وإغلاق دائمٍ للمناطق الفلسطينية وتصعيد للاستيطان) كتعبير عن تقارب بين مفاهيم إسرائيلية وفلسطينية في لحظة سعيدة بعد سنوات من سفك الدماء يعتبر اختزالاً للواقع في أفضل الأحوال، ومحاولة لتغطية الأسباب الموضوعية في أسوأ الأحوال.

ومرجع الأمر، أيضاً، أسباب أعمق قليلاً من الصراع العربي - الإسرائيلي، رغم انخراطها الدائم في أتونه. لم يكن لفظ يهودي يثير من الإشكالات الفكرية قبل مائتي عام كما يحدث الآن. فاليهودي عضو في جماعة دينية يلتزم بشروطها اللاهوتية والبيولوجية، وإذا كان من غير الممكن تغيير تلك الشروط يمكن تغيير اللفظ نفسه. وهكذا حلّت القومية كتوصيف لتلك الشروط.

بالقدر نفسه لم يكن من الممكن في سياق الصراع العربي والفلسطيني - الإسرائيلي تغيير المكان، فتمّ تغيير التسميات كرهانٍ دائمٍ على تفوّق الواقع على الذاكرة. وما يحدث الآن محاولة لنفي المحتوى الموضوعي لأفكار الفلسطينيين عن أنفسهم وعن الإسرائيليين على سبيل المثال، وذلك بإعادة تسميتها من جديد. ولا ضرورة لرؤية النسق الإدراكي لعوز كمؤامرة على اللغة، بل الضروري اكتشاف الديناميات الداخلية لفكر تأسّس على النفي.

حسن خضر

كارين أرمسترونغ، القدس: مدينة واحدة، ثلاث عقائد لندن، ١٩٩٦، ٤٧٧ ص.

Jerusalem:
One City, Three Faiths
by: Karen Armstrong
Harper Collins Publishers,
London 1996
PP. 477

قبل أشهر معدودات عجز رئيس تحرير أسبوعية New Republic الأميركية عن ضبط أعصابه، كما هو حاله كلما اتصل الأمر بقضية إسرائيلية ذات حساسية خاصة، وكتب توبيخاً شديد اللهجة ضد السفير الأمريكي مارتن إنديك لأنه تخلّف عن تدشين الاحتفالات بالذكرى الألفية الثالثة لاختيار الملك داود القدس عاصمة لـ «الكومنولث

اليهودي»، على حدّ تعبيره.

«ثمة سخف ومهزلة وراء هذا اللاإكتراث الأمريكي بعيد يهودي ألفيّ لا يمرّ كل يوم أو كل سنة أو كل قرن». يقول بود هوريتز وهو يذكّر الجميع أن الحدث يدور ببساطة حول تراث (نعم، تراث!) يتصالح مع تاريخه ويمجّد رموز ذلك التاريخ، دون أن يمنع التراثات الأخرى من القيام بالشيء ذاته! ذلك لأن إرث الملك داود «ليس المزامير وحدها، بل أورشليم أيضاً وقبل كل شيء». ويهتف مختتماً افتتاحيته التقريعية الغاضبة: «دلّونا بحق السماء على العلاقة بين احتفال ديني وسيرورة السلام؟ الفلسطينيون يا سعادة السفير ليسوا اليبوسيين، ولم يكونوا في الديار حين ترك «ابن يسّي» عاصمته الخليل ويمّم شطر الشمال نحو قلعة صهيون وبنى عاصمته هناك».

وليس هنا المقام المناسب لمناقشة التاريخ الفعلي المفصّل لعلاقة داود بمدينة القدس أو بالفلسطينيين أو اليبوسيين، أو حتى الآثام والصراعات والدسائس، والدسائس المضادة التي أحاطت بسيرته في النص التوراتي ذاته. ذلك لأن رئيس تحرير «نيو ريببليك» لا يكتب كلاماً سياسياً بقدر ما يزمجر تارة ويتوعّد طوراً، بل هو يكاد يؤدي صلاة هاغاداه الفصح اليهودي التي تختتم بهتاف الأمل: «السنة القادمة في أورشليم». إنه، من جهة ثانية، يذكّر برواية ليون أوريس «الخروج» وبالفيلم المأخوذ عنها، حيث «اليهودي الجديد» - محرّر اليهود وبديل موسى - هو بول نيومان دون سواه، الأشقر الأزرق العينين الأبعد ما يكون عن قسمات أسباط إسرائيل، ولكن الأكثر استيلاء على هوية الشتات والحلول والاستيطان.

«اليهودي الجديد»، البعيد المقيم في ملكوت «العالم الجديد»، هو الذي يتولّى حقّ تذكير أي يهودي آخر بالمنعطفات الألفية في تاريخ صهيون، ثم يربط هذه التذكرة بما تهبه الليبرالية الأمريكية من نعمة تسخير الإعلام للضغط على المشاعر مثل السياسات، ولطمس الحقائق مثل أخلاقياتها. إنه اليهودي المتحرّر من كل عبء سياسي أو دبلوماسي أو حقوقي. ولهذا فهو يتناسى تماماً - وبصورة وقحة لا تخلو من أنفة أكثر وقاحة - أن مشكلة القدس هي مشكلة احتلال عسكري وديموغرافي راهن، قبل أن تكون ملفات ارتطام لاهوتي أو أسطوري أو ثقافي - تاريخي. ولأنه عابر المحيطات والبحار على متن سفينة «الخروج»، فإنه لا يتحدث عن «ضمّ القدس» كما يفعل نتانياهو (العابر بدوره، ولكن المقيم تحت خيمة السياسة شاء أم أبى)، بل يلهج بالشطر الكولونيالي من تاريخها المشترك مع «الآخر» غير اليهودي، ويستوي هنا أن يكون ذلك الآخر يبوسياً، فلسطينياً كنعانياً، بابلياً، فارسياً، رومانياً، عربياً، مسلماً، عثمانياً... الأمر سيّان حين يتصل بحق بول نيومان في الرسو بعد وعثاء سفر طويل!

وفي كتابه عن القدس تحدث ميرون بنفنستي عن إمكانية تطبيق الشعار الأولمبي «أعلى، أسرع، أقوى» على التاريخ المعماري للمدينة، أو تاريخ بنائها على الأرض وفي المخيّلة والنصوص الدينية، منذ المعماري اليبوسي المجهول وحتى الأب الروسي الأرثوذكسي أنطونين، مروراً بسليمان وهيرود وهادريان وقسطنطين وعمر بن الخطاب. الأديان الثلاثة تبارت في إعلاء صروحها طيلة قرون، ولكن رئيس تحرير «نيو ريببليك» يتناسى أن الصروح الأعلى في أيامنا هذه هي لفندقي هلتون والشيراتون، لأن تاريخ المدينة يحتشد بمعدلات ضاغطة لا تتسع لها الجغرافيا. وهو يحتاج إلى من يذكّره أن مملكة داود لم تكن تتجاوز العشرين أكرة (مقابل ٢٧،٠٠٠ أكرة تحتلها الدولة العبرية اليوم). ولأن الجغرافيا كانت أضيق من التاريخ، فإن أول شيء رآه داود من سطح بيته الملكي كان مشهد استحمام المرأة الفاتنة «بثشبع بنت أليعام» زوجة أوريا الحثي، فأرسل يحضرها إلى سريره وزنى بها، و«قُبّح في عين الرب» كما يقول العهد القديم.

هذه حكاية أخرى، ولكن بوسع المرء أن يقتبسها للتذكير بأن الملك داود جاء إلى فراغ إسرائيلي، مقابل امتلاء كنعاني يمتدّ ألف سنة على الأقل قبل أن يقرّر الملك تحويل القدس إلى بديل عن الخليل وبيت إيل. والباحث الإسرائيلي أفيشاي مرغاليت يؤكد أن داود استولى على القدس وجعلها عاصمة لمملكته لأنها المدينة التي لم تعرف أي شكل من أشكال العبادة الإسرائيلية، ولم تكن في يوم من الأيام موطناً لأي من أسباط إسرائيل، أو «الكومنولث» كما يحلو لرئيس تحرير «نيو ريببليك» أن يسمّي ذلك التصارع اليهودي الدموي بين الأب وابنه والجدّ وحفيده آنذاك.

ولكن الفارق بين الليبرالي الأمريكي ومرغاليت أن الأخير يؤمن بالعلاقة التناسبية بين ضغوط التاريخ وفضاء الجغرافيا، بل هو يذهب إلى حدّ التعبير عنها بوسيلة المجنون العبقري الذي يحكي لعاقل يريد أن يسمع. إنه يروي حكاية

واقعية من طفولته في المدينة، عن مجنون كان يطلق على نفسه لقب الملك داود. وذات يوم قرّر الملك توزيع مساحة المدينة على الصبية المتجمهرين من حوله، فأعطى نصف المدينة لمرغاليت وكاد أن يعطي النصف الثاني لصبي يهودي حين هتف الطفل العربي فراس: «وماذا عنّي أنا»؟ فتعالت أصوات غاضبة تقول: «هذا عربي! هذا عربي!»، أي أنه لا يملك أية حصة في المدينة. الملك أطرق قليلاً ثم جمع فراس وأفيشاي ووضع يداً مباركة على رأس كل منهما، وقال: «قرّرت أن أقطعكما أورشليم مناصفة».

كتاب كارين أرمسترونغ الجديد هذا ينهض على مزيج مركّب من موضوعية أفيشاي مرغاليت وجنون ملك أورشليم، لأنه في الجوهر يبدأ من تقرير حقيقة رهيبة: هذه المدينة هي الوحيدة (ربما في التاريخ الإنساني بأسره) التي لا مفرّ فيها للبُعد التاريخي من أن يتلبّس الحاضر، وبالتالي لا مفرّ للمخيلة الإنسانية إلاّ أن تواصل الخضوع لسحر مدينة القدس داخل هذه الصيغة التلسكوبية من امتداد الماضي في الحاضر. وبسبب ميلها العام إلى التوقف عند الظواهر الروحية والدينية، كما هو الحال في معظم كتبها السابقة (مثل «الحرب المقدسة: الحملات الصليبية وتأثيرها على العالم المعاصر» و«محمّد» و«تاريخ الله»)، فإن أرمسترونغ تعيد ترتيب إشكاليات القدس إنطلاقاً من سؤال مركزي: ماذا يعني اليهود والمسيحيون والمسلمون حين يسبغون صفة القداسة على المدينة؟

وهي، في هذا الكتاب بالذات، تبدو وقد قطعت أشواطاً منهجية جديدة، تأخذها بعيداً عن مقاربات الأعمال السابقة، وتقرّبها أكثر فأكثر من مدرسة الحوليات الفرنسية (فرناند بروديل) حيث ترتبط وقائع التاريخ بحركة الجغرافيا السياسية وموقع الجماعات البشرية في ذلك كله. وفصول الكتاب تبدأ من «صهيون»، وتنتهي بـ «صهيون؟» مع علامة استفهام بالغة الدلالة، والجملة الختامية في الكتاب تسير هكذا:

«لقد استردّ المسلمون مدينتهم لأن الصليبيين وقعوا في أسر حلم يقوم على الحقد واللاتسامح، وفي أيامنا هذه، وعلى الرغم من كل العوائق، عاد اليهود إلى صهيون وخلقوا حقائقهم الخاصة على أرض المستوطنات التي تحيط بالقدس. ولكن التاريخ التراجيدي الطويل لهذه المدينة يبرهن أنه ما من شيء ثابت أو مضمون. فالمجتمعات التي سادت فترات أطول في المدينة المقدسة كانت تلك المجتمعات التي أبدت استعداداً لبعض التسامح والتعايش المشترك. وهذا هو سبيل الإحتفاء بقداسة القدس في أيامنا هذه، وليس الصراع العقيم المميت من أجل سيادة أحادية».

الهوية موضع المساءلة،
تحرير: جون راشمان
لندن، ١٩٩٦، ٢٩٥ ص.
The Identity in Question
edited by John Rajchman
Routledge, London 1996
PP. 295

العنوان الإنكليزي الأصلي لهذا الكتاب ينهض على تركيب لغوي خاص يسعى إلى معنَيَين: وضع مفهوم الهوية تحت المساءلة (بمعنى النقاش والتدقيق) وإبقائه، في الآن ذاته، ضمن خصوصية الهوية، أي أن تكون مَعْنيّة ومحددة ومقصودة. وهذا ما تسعى أبحاث الكتاب إلى القيام به عبر موشور متعدّد من المفاهيم وسياسات المفاهيم، وعلى خلفية شبه دائمة تجعل النقاش قريباً دائماً من منطقة المصطلحات اللصيقة بتسعة أعشار مسائل التحوّل الثقافي في عالمنا المعاصر: «الهوية»، «الثقافة»، «التعدد الثقافي»، «التنوّع»، «المركزية الأوروبية»، «التمثيل»، وسواها كثير. والكتاب يطرح أسئلة مثل هذه:

– في مسألة العالمية أو الكونية Universality: هل توجد قيَم أو مبادىء أو موضوعات تتجاوز تماهيات بعينها، وبالتالي يكون في وسع أية جماعة (مضطهدة أو مهمّشة) أن تنتسب إليها؟ أيتوجّب في حالة كهذه وضع جملة «ضوابط» فلسفية أو أخلاقية أو عقلية، قبل أن يتم ذلك الانتساب؟ بمعنى آخر، هل من الممكن إقصاء «هوية» أو «ثقافة» محددتَيْن، بعيداً عن ذلك الانتساب واستناداً إلى مبرّرات بعينها؟ أتوجد، أو هل يتوجّب أن توجد، «ثقافة كونية»؟ ما هي الكونية؟، وما هي الخصوصية؟، وما العلاقة بينهما؟

– في مسألة التوسّط Agency: تآكل الإيمان، أو تزايد الارتياب، في الأنماط الكبرى من اليوتوبيات التقدمية والأخلاقية والفلسفية خلال القرن المنصرم، هل يسمح بأي

شكل من أشكال التنظيم السياسي غير تلك الأشكال التي تتيح لجماعة بعينها أن تحتكر الجبروت بنفسها؟ كيف يمكن أن تكون طبيعة «التوسّط» الجَمْعي الذي لا يتطلّب تلك الأنماط أو اليوتوبيات؟ وبعد نمط الوعي الذاتي بفكرة التقدم كما طرحتها الأحزاب، ما هو «التوسّط» السياسي على وجه الدقة؟

– في مسألة الليبرالية: في ملفات حصول الأقليات والمجموعات المهمشة على حصّتها الطبيعية من «القوّة»، أي دور ينبغي إسناده إلى القيم «الليبرالية» التي تدور حول سيادة القانون، والمطالبة بالحقوق، والفرص المتكافئة؟ هل الإجماع الليبرالي القديم، أو إحياؤه المتجدّد، ينطوي بالضرورة على «التجريد من السياسة»؟ أية علاقة بينها وبين نضال الأقليات لحيازة «القوّة»؟ ما هي «القوة»؟ ما هو «السياسي»؟

– في مسألة التعدّدية: هل المجتمع، أو الجماعة السياسية، تعدّدية بطبيعتها، وعلى نحو لا يقبل الاختزال أو التجزيء؟ أم يوجد، بالأحرى، تنظيم منهجي ما يتيح للجماعة أن تتوحّد وتوحّد نضالاتها؟ هل تفهم هذه «التعدّدية» على أنها مجموعة قبائل، لكل منها «هوية ثقافية»، أم يوجد نمط من «التعدّدية» و«التنوّع» أكثر راديكالية، يسبق التصنيفات الحالية، ويسمح بانخراط قوى ذات «موقع متوسط»، ذات هويات «مهجّنة»، أو تلك التي لا تتماهى مع أية هوية؟

– في مسألة القومية: بعد استقرار حروب الأمم الكبرى في أوروبا، هل يوجد مفهوم للمواطنة لا يستمد تعريفه بالضرورة من مصطلحات الأمة – الدولة، وهل يوجد ذلك المفهوم خارج المعالجة الماركسية للمسألة القومية، والنظرية اللينينية حول الإمبريالية؟ هل يوجد من حلّ سياسي آخر لمشكلة الأقليات غير القانون الجمهوري التكافؤي الذي تتبنّاه بعض الأمم، أو غير المفهوم الرومانتيكي القائل بوجوب أن يحصل كل شعب على دولة خاصة به؟ وبعد الحرب الباردة، ما هو معنى القومية والنزوع القومي؟

– في مسألة الطليعة: ما هي «سياسة» الفن؟ ما هي أشكالها؟ وهل يعني الاستيعاب العام لحركات الحداثة الثقافية أنه من المحظور ظهور فنون انشقاقية غير هذه التي تنتج وتعيد إنتاج تيارات الحداثة؟ وماذا عن مصير العلاقة بين طليعة «الشكل» وطليعة «القارىء»؟

– في مسألة الغَيْرية Alterity: هل ثمة من معنى في الحديث عن «آخر» لا ينهض منطقه الإجمالي على واحدة من أنماط التضاد أو المعارضة (كما في فكرة «اللاغربي» مثلاً)، ويكون «الآخر المختلف» عن الهوية، بدل أن يكون «هوية أخرى» أي ذاك الذي لا تحتكر أية فئة حق تمثيله؟ ما هو «الآخر»؟ من هو؟

– في مسألة المنهج: هل تتطلب دراسات الأقليات مناهج ملائمة لكل مجموعة وتنتمي، على نحو لا يقبل الإختزال، إلى أنظمة دراسية أكثر تقليدية، مثل التاريخ والعلوم الاجتماعية والنقد الأدبي أو الفنّي؟ أيقتضي الأمر أن تكون كل مجموعة ملزمة بحيازة مؤرخيها، ونقّادها، ومثقفيها؟ وبمعزل عن انهماكها في دراسة شؤون المرأة والأفرو – أمريكيين، هل يمكن لما نسميه «دراسات المرأة» و«الدراسات الأفرو – أمريكية» أن تنهض على نوع خاص من الدراسة، يتسم بإجراءات وبأساليب في التحليل مستقلة عن سواها؟ وبصفة محدّدة، ما هي العلاقة بين دراسات الأقليات وبين المناهج وأنماط التحليل التي تعتبر بمثابة إنجازات لـ «الثقافة الغربية»؟ هل يوجد، أو هل ينبغي إيجاد، «نزعة تحليلية انفصالية»؟

– في مسألة النظرية: هل جميع النظريات، أو ربما المعرفة بأسرها، متمركزة على الذات بالضرورة؟ هل الحقيقة أو الموضوعية في عداد المسائل التي تتجاوز أو تختلف عن التعاضد داخل القبيلة الواحدة؟ هل تنحصر الدعوات إلى الكونية في النزعة القبيلية الغربية، الأوروبية؟ هل يستطيع المرء أن يتحدّث إلاّ من خلال «موقف الذات» أو «موقع الذات»؟

أسئلة شائكة، بطبيعة الحال. ولكن الكتاب يتجاوز الكثير من الصعوبات المعتادة في نقاش هذه الأسئلة، خصوصاً وأن المساهمين فيه هم صفوة أهل الاختصاص في ميادين الدراسات الثقافية. ولائحة الأسماء تضمّ جوان سكوت (التعدّدية الثقافية وسياسة الهوية)، كورنيل ويست (مسألة حياة أو موت / الاختلاف في السياسة الثقافية الجديدة)، شانتال موف (سياسة الديمقراطية وسؤال الهوية)، هومي بابا (أساس الحرية في ما هو غير نهائي)، جاك رانسيير (السياسة، التماهي، وتشخيص الذات)، أندرياس هويسن (حتمية الأمّة: ألمانيا بعد التوحيد)، إرنستو لاكلو (الكونية، الخصوصية، ومسألة الهوية)، ستانلي أرونوفيتز

(تأملات حول الهوية)، إتيان بالابار (الثقافة والهوية)، وندي براون (ارتباطات جريحة: التشكيلات السياسية المعارضة في أواخر الحداثة)، جوديث بتلر (الإخضاع، المقاومة، إعادة صناعة العلامة: بين فرويد وفوكو). وأخيراً يختتم فردريك جيمسون هذا الكتاب بنقاش سجالي مستفيض حول الموضوعات السابقة، وحول إشكاليات الدراسات الثقافية عموماً.

ايهاب حسن، إشاعات التغيير: مقالات خمسة عقود

منشورات جامعة ألاباما، ١٩٩٥،

Rumors of Change: Essays of Five Decades

by Ihab Hassan

The University of Alabama Press, Tuscaloosa 1995

إيهاب حبيب حسن ناقد أمريكي من أصل مصري، ولد في القاهرة عام ١٩٢٥، وهاجر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٤٦ حيث يقيم ويعمل في تدريس الأدب بعد أن تخلى عن الهندسة، اختصاصه الدراسي الأصلي. وهو يحتل موقعاً متميزاً، سواء على الصعيد الأكاديمي الأمريكي والعالمي (حاضر في قارات العالم الخمس)، أو على صعيد النظرية والدراسات النقدية. ومنذ عام ١٩٦١، تاريخ صدور كتابه الأول «البراءة الراديكالية: دراسات في الرواية الأمريكية المعاصرة»، وإيهاب حسن يجري سلسلة تنويعات على مبدأ نقدي متماثل يرى أن السمة المركزية في الأدب الحديث (أو «ما بعد الحديث» في الواقع) هي العدمية الراديكالية في مسائل الفنّ والشكل واللغة. هذا، بعبارة حسن المألوفة، هو «أدب الصمت» الذي يدور حول نفسه وينقلب على نفسه لكي يعلن «الرفض التام للتاريخ الغربي، ولصورة الإنسان كمقيأس للأشياء جمعاء». وفي هذا السبيل ذاته، أصدر حسن كتابه الثاني «أدب الصمت: هنري ميللر وصموئيل بيكيت»، ثم أعقبه بكتابه الأشهَر ربما: «تقطيع أوصال أورفيوس: نحو أدب ما بعد حداثي» (١٩٧١). وإجمالاً كانت النتائج تنتهي بهذا الأدب إلى:

- الإغتراب عن العقل والمجتمع والتاريخ؛
- إختزال جميع الإلتزامات الطبيعية أو المختلفة المفروضة في عالم البشر؛
- إستثمار حالات «الذهن» القصوى، بما في ذلك الإنفصال عن الطبيعة، أو اللجوء إلى الأنماط المنحرفة من الميول الحيوية والإيروسية؛
- سلخ اللغة عن الكلام اليومي، وتحريف الأفكار التقليدية عن الشكل؛
- مناهضة كل ما يتصل بمبادىء مثل «السيطرة» و«الحكمة» و«الثبات» و«النسق التاريخي».

وفي كتابه الجديد هذا يحاول حسن إيجاز خمسة عقود من اشتغاله على إيضاح تلك السمة المركزية، ومواقفه هو من «إشاعات التغيير» الثقافي التي اقترنت بها، وكيف رأى أنها إنما تنبىء بأطوار ما بعد الحداثة (والبعض لا يتردد في القول إن إيهاب حسن هو أحد الآباء المبكّرين لما سيستقر بعدئذٍ تحت اسم «ما بعد الحداثة»).

العقد الأول في الكتاب (١٩٥٤ - ١٩٦٣) يضمّ مقالات حسن عن الرواية الأمريكية في أعقاب الحرب العالمية الثانية «حين كان العالم ما يزال شاباً» كما يقول. هنالك مقالة عن بول باولز، وثانية عن جين ستافورد، وثالثة عن وليم بوروز، والخيط الجامع بين هذه المقالات هو أنها تكشف مدى تأثر حسن بمدرسة «النقد الجديد»، التي يبدو أن أحداً لم يفلت من سطوتها في تلك الفترة.

العقد الثاني (١٩٥٩ - ١٩٨٤) يتناول الموضوعات والأجناس الأدبية، ويغادر أمريكا ليتحدث عن البطل المضاد في الرواية الأوروبية، وعن المدينة الذهنية في الخطابين السوسيولوجي والروائي، وفي المساحة الأسطورية الوسيطة بينهما. وثمة هنا مناقشة لامعة لفكرة دور المدينة في إطلاق أو تعطيل «حداثة الماضي»، والحلقات التي تربط بين العمارة واليوتوبيا والنظام السياسي والمخيلة، في أمثلة تمتد من نينوى وأور وطيبة وبابل، وتنتهي عند درسدن ودبلن وهيروشيما.

العقد الثالث (١٩٧٥ - ١٩٨٩) هو مرحلة منظورات ما بعد الحداثة، ويمهد له حسن باقتباس من هنري جيمس يقول فيه إن النظرية الأدبية تُجابه أولاً بتهمة السخف، ثم

تُقبل بعدئذٍ إما لأنها صحيحة أو لأنها باتت واضحة، وأخيراً تصبح شديدة الأهمية إلى حدّ أن خصومها القدماء ينسبون إلى أنفسهم فضل اكتشافها أولاً. حسن يغمز من قناة الكثيرين هنا، ولعلّه على حقّ في تذكير البعض بأن مناقشته للميول التي اعتبرها «ما بعد حداثية» عند جويس وبيكيت، ظلّت مناقشة قلقة تساؤلية، ولم تنخرط سريعاً في الأحكام ما بعد الحداثية الصاخبة التي يطلقها اليوم من وقفوا ضد مناقشته آنذاك.

ورغم أن حسن كتب عشرات المقالات في علاقة النقد الأدبي بالنظرية، فإن العقد الرابع (١٩٨٩ - ١٩٩٤) لا يضمّ سوى ثلاث مقالات فقط، «هي التي تبدي احتراماً حضارياً للنص الأدبي أكثر مما تطنب في الدفاع عنه» كما يقول. وإذا صحّ أن هذا القسم من الكتاب هو الذي يعكس مواقف إيهاب حسن من العقائد والأيديولوجيات (الماركسية العالمية، اليسار الأمريكي، المدارس الفكرية في الحياة الأكاديمية، ...)، فإن الكاشف المهيمن هنا هو رغبة حسن في نفض يده من أي «تورّط» أيديولوجي عابر للنص الأدبي... على طريقة جرترود شتاين في ردّها على أحد الصحافيين: «إذا كنت قد استمتعت بكتابي فهذا يعني أنك فهمته، وإذا كنت لم تستمتع به فأنت لم تفهمه أصلاً. فما حاجتك إلى مناقشته في الحالتين»؟

العقد الخامس (١٩٨٨ - ١٩٩٤) يضم ثلاث مقالات ويتناول ثلاث موضوعات: الرحلة، السيرة الذاتية، والجيو - سياسة. وفي الربط بين هذه، والتمهيد لها في الواقع، يقول حسن: «ما البدائل عن النظرية المعاصرة، والأيديولوجيا، وخطاب ما بعد الحداثة، بكلّ استفزازاتها ومواربتها؟ لا شيء، كما أعتقد، وليس في المدى الأعرض على الأقل». ولكن... ثمة منافذ هنا وهناك، تخفّف من هذا «الشرط ما بعد الحداثي» المغلق، على رأسها فكرة الرحلة التي تكسر الحدود والحواجز، وتضع عذابات النفي على عتبة إبداعية مختلفة، وتعيد رسم الثوابت الجيو - سياسية حتى حين تتلكأ قليلاً عند النزوعات الإنفصالية والقبيلية والإثنية؟

تساؤل بالغ الدلالة، خصوصاً حين يأتي من أحد الآباء المؤسّسين لمصطلح «الشرط ما بعد الحداثي»، ممن يضرسون اليوم أكثر بكثير من الأبناء والأحفاد! ولعلّ في هذا الوضع الأخير ما يدفع إلى قراءة «إشاعات التغيير» كجردة مكثفة للمشهد الإبداعي والنقدي الأمريكي ما بعد الحرب، وكسيرة ذاتية نقدية أيضاً، لا تخلو في هذه الحالة الثانية من شجاعة النقد الذاتي و... مرارته.

هيلين فندلر، تقول الروح: حول الشعر الراهن، جامعة هارفرد، كامبردج، ١٩٩٥. ٢٦٦ ص.
«إنقطاع الأسلوب»، جامعة هارفرد، كامبردج، ١٩٩٥. ١٠٢ ص.
«المُعطى والمصنوع: دراسات في استراتيجيات إعادة التعريف الشعري»، جامعة هارفرد، كامبردج، ١٩٩٥. ١٣٩ص.

Helen Vendler:
Soul Says: On Recent Poetry
Harvard University Press,
Cambridge 1995
PP. 266
The Breaking of Style
Harvard University Press,
Cambridge 1995PP. 102
The Given and the Made:
Strategies of Poetic Redefintion
Harvard University Press,
Cambridge 1995PP. 139

في ظلّ اعتكاف هارولد بلوم بعيداً عن نقد الشعر، وانخراطه في تحرير الكتب، أو الاهتمام بالتاريخ الأعرض للموروث الأدبي الغربي، ليس من المبالغة القول أن الأمريكية هيلين فندلر هي اليوم أفضل من يمارس نقد الشعر في الولايات المتحدة، وربما في العالم الأنغلو - ساكسوني بأسره. إنها، بين حفنة أسماء أخرى تنضوي في صفّ الأقلية، تؤمن أن الشعر لا ينبغي أن يظلّ مخفياً، وعلى القرّاء أن يتنبهوا إليه وإلى ما يخسرونه من متعة جرّاء تركه للنخبة. وهي تقول هذا الكلام دون أن تلوم القارىء، ولكن دون أن تلوم الشاعر بدوره. ثمة تقليد معرفي عريق وضروري اسمه

«المراجعة النقدية» للإصدارات الشعرية، وهو الجسر الضروري بين النتاج الشعري والقارىء. ولأن هذا التقليد آخذ في الانحسار منذ عقود طويلة، فإن فندلر تعمل على إحيائه ما وسعتها الوسيلة: من منبرها التدريسي في جامعة هارفارد، ومن صحف ومجلات تتفاوت شرائح قرّائها، ومن الإذاعة والتلفزة، وعبر الندوات هنا وهناك. ولكي ترسخ هذه المراجعات في تيار نقدي تطبيقي غير آني، تسارع فندلر إلى جمعها في كتب (وكتيبات أحياناً) وتطلقها ثانية في ساحة قراءة الشعر.

في «تقول الروح» تتحدث فندلر عن تجربتها القرائية الشخصية في الغنائية، وتوضح أن نجاح الموضوع الغنائي في تفادي الفخاخ الاجتماعية للنثر، يجعله أقرب إلى «صوت الروح نفسها» ويسمح لنا بالتماهي التام مع ضمير المتكلم. وحين كانت في مقتبل العمر، متلهفة على معرفة المزيد عن العالم، شعرت فندلر أنه «إذا كان الشاعر منتبذاً، فهي منتبذة أيضاً. وإذا تحسّر على وطنه، تحسّرت هي بدورها على وطن سوف تفقده، وإذا كتب أودن عن درع إخيل، شعرت هي أن هوميروس ملك يدها مثلما هو ملك أودن. لقد عرفت الكثير عن الإمكانات المستقبلية في حياتي الداخلية من خلال الشعر الذي يبدأ من غنائية العالم».

وفي «المعطى والمصنوع» توسّع فندلر موقفها من الغنائية، وتقول: «الغنائية نصّ مكتوب لكي يقوم القارىء بأدائه. وحالما يتوغل هذا القارىء في الغنائية، فإنه بذلك يكفّ عن دوره كقارىء، ويصبح الناطق بالقصيدة، المردّد لكلماتها، الصانع للمزيد من مشاعرها ومعانيها». وفي تطبيقات نقدية بارعة (تبدو كمن تقول: أترون؟ ألم أقل لكم؟)، تتناول فندلر هذه الغنائية في الشعر الأمريكي من خلال جيلين: الأول جيل ما بعد الحرب وتدرس فيه روبرت لويل وجون بيريمان، والثاني هو الجيل الحالي وتدرس فيه ريتا دوف وجوري غراهام.

كتابها «إنقطاع الأسلوب» يتابع الموقف ذاته من الغنائية، على صعيد آخر هو الأسلوب، الذي تسميه «الجسد المادي للشعر» تمييزاً عن الإستعارة المعتادة التي ترى في الأسلوب ثوباً خارجياً. بهذا المعنى، حين ينسلخ الشاعر عن أسلوب قديم فإنه إنما يمارس عملاً من أعمال العنف ضد النفس. لماذا يضطر الشاعر إلى ذلك؟ فندلر تجيب بوسيلة مناقشة ثلاثة أنواع من الانقطاع في الأسلوب الشعري، وتوضح الإرتباط بين الأسلوب ومادة المحتوى في سياق ذلك.

النوع الأول صنعه جيرالد مانلي هوبكنز حين ابتكر «الإيقاع المباغت» وأجرى بذلك قطعاً دراماتيكياً مع أسلوبه السابق. وتوضح فندلر أن الإيقاع كان حجر زاوية في جماليات هوبكنز، و«الإيقاع المباغت» الذي ينبثق على حين غرّة هو رمز هوبكنز عن الطارىء، والمختلف، وصدمة الإفتتان. الشاعر الإرلندي شيموس هيني صنع النوع الثاني حين أدخل «مناخات» نحوية وتركيبية حادة، نقلته من «الأسلوب الظرفي» إلى «الأسلوب الإسمي»، وجلبت معها جملة تبدلات ملموسة في تمثيلاته الروحية والسياسية في القصائد. أما النوع الثالث فقد صنعته الشاعرة الأمريكية جوري غراهام حين تخلّت عن السطر القصير لصالح السطر الطويل والجُمَل الشعرية «التدويرية»، فانتقلت بذلك من أسلوبيتها القديمة في الوصف الكثيف إلى أسلوبية جديدة عمادها ما يشبه التوزيع التشكيلي لعناصر الخلفية في كادر سينمائي حاشد.

وهنا وهناك في هذه الكتب، كما في معظم أعمالها ومراجعاتها الأخرى، تفاجىء فندلر قارئها باستنتاج ثاقب أو بتحليل تركيبي مفاجىء يقوم على توحيد المتناقضات والظواهر المتنافرة. هل حدث أن استنكر قارىء على ألن غنسبرغ أنه، في قصيدة «كاديش»، خلط صلاة الحداد اليهودية بالسرد الرهيب لانحدار والدته نحو الجنون، وما كانت تتلقاه من علاج نفسي قاسٍ ومضحك في الآن ذاته؟ إلى قارىء من هذا النوع سوف تقول فندلر: «في شعر غنسبرغ تلتقي الرواية اليهودية المهاجرة بالمهزلة الوجودية الغنائية»!

أو خُذْ ما تقوله عن الشعراء في ختام مقدمتها لكتاب «إنقطاع الأسلوب»:

«يحدث غالباً أن يُمتدح الشعراء بسبب مما يتمتعون به من رؤيا وحكمة، وبسبب قدرتهم كأشخاص وكتّاب على عرض خصال كهذه، ولكن [الشاعر الإنكليزي ألكسندر بوب] اقترب كثيراً من الحقيقة في ملاحظته البصيرة بأنّ ما نجده في الشعر «هو ما جرى التفكير فيه مراراً، ولكن لم يجر التعبير عنه بالشكل الحسن». لا الشعراء، ولا قرّاؤهم، يحبّون الإقرار بأن القصائد تعيد ترديد «ما جرى التفكير فيه مراراً». بيد أن الشعراء ليسوا مفكّرين في المقام الأول، وهم (مثل سواهم من المثقفين) يفكّرون في – وضد – المقولات

الفكرية المتوفرة في عصرهم. فالفلاسفة، وليس الشعراء، هم الذين يبتكرون فكّر العصر. وما يفعله الشعراء (على قدم المساواة مع الفنانين) هو ابتكار أسلوب العصر الذي يتجاوب مع، ويسجّل، المشاعر السائدة في العصر».

صبحي حديدي

كلود أولييه «مقتبَس عن الذاكرة»، حوارات أجراها ألكسي بيلتييه، منشورات «بي. أو. أل.»، باريس.

Claude Ollier, “Cité de mémoire” Entretiens avec Alexis Pelletier, éd. P.O. L., Paris, 1996, 267p.

يقف الروائي الفرنسيّ كلود أولييه بين حفنة من الكتّاب المصطلح على دعوتهم، عن حقّ، بـ «العبّاريّن» أو «عبّاري الحدود». كتّاب يذهبون من رامبو إلى لورنس العرب، ومن الأب دوفوكو إلى ماسينيون، ومن سيغالين إلى جان جنيه، إلخ. بفضل هؤلاء الكتّاب لاهبي البصيرة تكفّ المتخيّلات عن الانحباس في العزلة الجزيريّة التي طالما حلمَ بسوقها إليها «انضماميّو» التاريخ. كتّاب مارقون، بمعنى العابر المارّ كاره المراكز وبمعنى المتمرّد على سائد العرف. بدافع من مجهودهم تتزحزح، أكثر فأكثر كلّ يومٍ، الحدود الذهنيّة، أفظع أنواع الحدود في حقيقة الأمر لكونها منبع جميع الحدود ومصدرها.

للإستهلاك السريع يقف وراء الخلط العجيب بين الممارسة الإبداعية الفريدة لكلود أولييه وممارسات الممثّلين «الرسميّين» لما شاعت تسميته بـ «الرواية الجديدة». ذلك أنّ كلّ شيء يميّز في الواقع كتابة أولييه عن كتابة بوتور، مثلاً، أو ناتالي ساروت أو روب - غرييه، ولا يجمعه بهم إلاّ فكرة معيّنة عن الكتابة. الإعتقاد، مثلاً، بنهاية ما يدعوه هو بـ «الكتابة العموميّة» أو «التعميميّة»، كتابة الأديب الذي يعدّ نفسه مختصّاً بكامل حقول اللغة. تتخصّص الكتابة بمعرفتها حدودَها، في الأوان نفسه الذي تستمدّ فيه أطرها المرجعيّة ومناهلها التجريبيّة من جميع مستويات اللغة والواقع، بما فيه، وخصوصاً، «واقع» المتخيّل بالذات.

كلود أولييه، إلى ذلك، واحد ممّن تستحقّ مفردة «الرواية» لديهم أقواس الاحتمال، لفرط ما يجرّون هذا «النوع» بلا هوادة صوب الشعر تارةً، والفكر طوراً. ولقد أوضحَ العديد من أعماله، «مراكش المدينة» مثلاً (التي صدرت مؤخراً بترجمة عربية لفريد زاهي)، أو السلسلة «الروائية» حاملة العنوان الشامل «لعب الطفل» اختراقاً استكشافياً ومتعاطفاً لمجال الآخر الذهنيّ والنفسيّ والحيويّ في آنٍ معاً. وتأتي هذه الحوارات في اللحظة المناسبة لتضيء، بكلام الممارِس نفسه، نتائج هذه الممارسة، صعوباتها ومحاسنها.

باديء ذي بدء، ينتبه القاريء إلى أنّ مسافة من الذات (أو من الهويّة)، ومن كلّ مكتسب أو معطى، أي ممّا يُدعى بـ «الموروث»، هو ما يجد الكاتب - الرحّالة نفسه مدعوّاً إلى اتخاذه ما إن يجد نفسه في مجال الآخر. مسافة من العادات المكتسبة، وكذلك، وبخاصّة، من العادات اللغويّة. هي علاقة يقيمها أولييه، منذ الحوار الأوّل في هذا الكتاب، بين «النحو والمنفى». وفي قطر المغرب، حيث كان رحل الكاتب الشابّ أولييه، برماً ويائساً من كلّ ما يمكن أن تأتيه به فرنسا الاستعماريّة، بدأت بالنسبة إليه مقاربة بطيئة لكتابة مختلفة بلغته «الأمّ». مقاربة يعزو هو نضجها إلى التّماسّ ولغة الآخر - عربيّة كانت أم بربريّة، أم فرنسيّة ملوّنة بتأثيرات الواقع أو المعيش المحليّ. فما أكثر طبيعيّةً، والحالة هذه، بالنسبة إلى كاتب متآخٍ بعيداً عن كلّ إنسانويّة سهلة، من أن يعمل على تفجير الإستعمار عبرَ مَعْقله الأكثر وثوقاً، ذلكم هو معقل اللغة؟ تفجيره بأن يفرض على «لغة القبيلة» هذا التجاور المتفاعل للّغات الذي يقول أولييه عنه إنّه «كانت له مفعولات غريبة، معاكسة»، مفعولات «انْعداء، وتمازج للقواميس، وإبراز لأنماط اختلاف...».

إنطلاقاً من هذا، سيتخلص الكاتب رويداً رويداً، وبقرارٍ وعمل صابر، «من الوسائط المتعاقد عليها التي كانت تمنع(ـه) حتى ذلك الحين من استخدام الفرنسيّة بحرية أكثر. صارت العلاقة باللغة الولادية أكثر دقّة، وأكثر تشخيصاً، وخصوصاً فهي ما عادت تلقائيّة [بالمعنى الرديء والآليّ للكلمة]، بل صار كلّ عنصر منها يثير إشكالاً..» هو إذن، اكتشاف طبيعة إشكاليّة ناجعة في العلاقة بالذات وباللغة

الأصليّة، بالولاديّ بعامّة، أي أزمة أو انهيار الخصوصيّ، وما يدعوه أوليبيه نفسه بـ «صرح قوميّ آخذ... بالارتجاج».

وهذا الخصوصيّ، ما هو بخصوصيّ اللغة أو اللسان فحسب، بل يشمل مجمل الفرد والجماعة بكاملها. كتب أوليبيه: «تكتنف اللغة كلّ شيء: عناصر الطبيعة، والموجودات، والسلوكات، وشتّى أنماط الخطاب، ومناخ ساحة شعبية، أو حارة. وإنها لتسبغ على جميع الموادّ تفصلاتها هي وإرناناتها وألوانها...» ممّا يجعل العلاقة باللغة الأجنبية، هي الأخرى، بالغة التأثير على جسد الغريب الآتي لمقاربتها واستخدامها، وعلى «ردود الأفعال واشتراط الإيماءات والموقف العامّ من الآخرين...» و«لطالما أكّد الكتّاب العرب - يضيف أوليبيه - على هذه الحقيقة». ويتذكر أوليبيه بهذا الصدد أمسية كان أمضاها في مجلس أحد أعيان قبيلة جبليّة في المغرب. كان في المجلس تلفاز. وكان الحاضرون يتابعون على الشاشة الصغيرة فرقة موسيقيّة (أوركسترا) كان قائدها يتماوج ويهتزّ بصورة بالغة الرومنتكيّة، ليعبّر، ولا ريب، «عن مواجد نفسٍ بالغة الإستعراء والنرجسيّة». ولقد بَدا قائد الفرقة هذا مضحكاً للجميع. وهذه الحادثة، التي كانت بالنسبة إلى الكاتب «جديدة»، ستجعله بالغ التعلّق بهذا الرفض لـ «الإنثيال أو الإنسفاح الذاتويّ الذي يظلّ معيباً في نظر المسلمين.».

سواء تعلّق الأمر بالعلاقة بالزمن وبالفضاء الحسّي للأسفار، أو بدور التكرار في الكتابة، بالعنصر الروائيّ وقد أعيد فهمه، أو بالإرتباط بالموسيقى وبشاكلة معيّنة من الكتابة النقديّة، بهذا وبأشياء كثيرة، يمرّ كلّ شيء لدى أوليبيه عبرَ هذا الرفض للإنحباس في نشاف التنظير، وفي الأوان ذاته رفض التعامل والأشياء كما لو كانت قائمة من تلقاء ذاتها، أي من دون تمريرها بغربال الحساسيّة الشاكّة، أو منتجة الاشكاليّات. وكتابته نفسها هي خصوصاً ما يسلّط عليه أوليبيه في هذه الحوارات أضواء وافرة. وهو يفعل ذلك بالتواضع الآسر لمعلّم حقيقيّ. فإذ يتحدث أوليبيه عن الصوت الداخليّ الذي يبدو وهو ينال قصب السبق في عمله، تراه يصرّح: «إنها الديمومة واستحالة الإنقطاع ومعاودة الطريق صعداً إلى النبع... ما هذا الشيء بـ «الصائت» حقّاً، ولا هو بـ «الصامت»، لا هو بالمزداد قوّة ولا هو بالمغذّ بالضعف. لا يتنوّع النبر، ولكنّه يتعذّر على التشخيص: أهو كابٍ؟ أم كامد؟ أم حياديّ؟ حدثَ أنْ تقدّمتُ بهذه المقارنة مع شريط «كاسيت» هو في الأوان ذاته مسجَّل من قبل وبصدد التسجّل، والإنبثاث، شريط يبعث حياديّة بلا رنين، هادرة منذ الأزل ومدوّمة بلا سيطرة، بلا تحكّم، وبلا ضبط. لابدّة فيَّ وحولي، في الجوار الفوريّ، محتضنةً كلّ ما تلاقيه في عدْوها المتماثل...» وهنا، أيضاً، وبالذات في داخليّة الصوت، يفرض التعدّد اللغويّ نفسه: «ليس الصوت أكثر ولا أقلّ تعدّداً لغويّاً من الفاعل الذي يُبلبله هو. إنّه يعرف لغاته الأجنبيّة نفسها، يتلعثم بها، يلوكها، يكرّرها، كلّ شيء يمرّ فيه».

يتمثّل مجهود الكاتب الأصيل أو المجدّد في نظر أوليبيه في تجاوز المواطىء المشتركة (الكيشيّات والعبارات الجاهزة) الشائعة في اللغة واستبدالها بمواطىء مشتركة جديدة. وهو يصرّح بهذا الصدد: «لنأخذ» وشائج الفضاء»: إذا ما استحبّ قارىء هذه الصيغة واستخدمها صارت موطئاً مشتركاً. اجتراح مواطىء مشتركة جديدة... هذا شيء مثير. إنّ هذه الأشياء التي تغذّي حكاياتي، إنّما يعاينها الجميع كلّ يوم ولا يعيرونها انتباهاً كافياً، بل يجترّون الصيغ السائدة، المفرغة تقريباً من معناها المجازيّ. كلّ هذا المستودع الأيديولوجيّ غير المستنطَق، غير المنتقد: الزمن كسيل متواصل، الفضاء كوسط متجانس، الداخل بمقابل الخارج.. كلّ شيء مصنوع في الواقع من الانقطاع، من إحالات، إرجاءات، استباقات، رجوعات، وتلكؤات...».

وبصدد «وشائج الفضاء» هذه، أو الوشائج التي تجمعنا بالمحيط، يصرّح أوليبيه: «قرأت قبل ثلاث سنوات أو أربع كتاب فرناندو بسوا «كتاب القلق»، هذه الصفحات الرائعة فيه عن موظف في مكتب في لشبونة، في الصيف، في العرَق، والرطوبة، كلّ ما يحدث بين جسده والهواء المحيط، امّحاء الحدود، حتى الأطر الخارجية لجسده، هذه الشاكلة من التنافذ. جسده يمتدّ أبعد من حدوده الخاصّة، والفضاء المحيط يسكنه. ولقد لاحظت وأنا أقرأ هذا أنّ كافكا كان غالباً ما يكتب أشياء مقاربة، في «اليوميّات» خصوصاً، أشياء تحدث بين جسده ومحيطه المدينيّ، الأزقّة، الدهاليز، المناخات الكابية، الخانقة، ريلكه، أيضاً، في «دفاتر مالت لوريدس بريغه»...».

معروف أنّ كاتباً كبيراً يكتب حتّى وهو يتكلّم. وهذه الحوارات المصوغة بأسلوب يحتفظ باختلاج الصوت حتّى الوشوشة، بعدما أزاح الكتاب التكرار وما قد يقرب من

الحشو، يمكن أن تشكّل في هذا النوع الأدبيّ أنموذجاً.

نجوى بركات، «باص الأوادم»، رواية، دار الآداب، بيروت، ١٦٤ ص، ١٩٩٦.

متابعو الكاتبة اللبنانية نجوى بركات يعرفون لها قصائد ومقالات عديدة، وبضع مساهمات في المسرح اللبنانيّ لما بعد الحرب الأهليّة (وهي قد تلقّت إعداداً مسرحيّاً). ثمّ اتّجهت هذه المرأة الشابّة، وليدة «بشرّي»، قرية جبران، إلى التأليف الروائيّ، فوضعت «المحوّل»، ثم تلتها بـ «حياة حامد بن سيلانة وآلامه»، وتضيف لهما اليوم «باص الأوادم». وسواء في هذه الأخيرة أو في تينك الروايتين فإن لغتها تتميّز بالإنفلات الشعريّ وطقوسها الروائيّة بانفلات للمخيّلة لأبعد ما يكون عن المجانيّة.

في روايتها الأولى، «المحوّل» (١٩٨٦)، تصف المؤلّفة عبوراً لـ «صحراء» باريس اليوميّة تقوم به فتاة عربيّة مهاجرة، لعلّها «قناع» الكاتبة، وتجيز لنفسها، بين ابتكارات عديدة، أن تدَع روايتها تكتمل في أثناء نومها، وذلك بما يذكّر ببيتين شعريّين لأراغون: «من تلقاء ذاتها تكتمل الرواية/ أنا أنهيتُ حياتي وقصيدتي». أمّا روايتها الثانية، «حياة حامد بن سيلانة وآلامه» (١٩٩٥)، فهي سرد لآلام شقيق في المعاناة للشابّ فيرتر، بطل غوتة المعروف. هوى يُعاش في قلب الصحراء، صحراء حقيقيّة هذه المرّة، بعد وفاة أمّه سيلانة. وفاة تكشف له، وبصورة مفارقة، وعبرَ إخفاقات ومرارات متوالية، عن معنى حياته فحسب بل كذلك، وخصوصاً، عن الواقع القويّ لجسده، جسد صار منذ ذلك الحين ينعم بغضارة حيوانيّة وحريّة لا تعرف عائقاً. فكأنّ اليتيم نافذة كبيرة على حياة الداخل وداخل الحياة. ومن أجمل صفحات الرواية هذه التي تصف فيها الكاتبة بطلها سائراً في البريّة وهو يكاد يختلط بالأفق، مكتسباً في تحرّره السعيد نوعاً من طلاقة أثيريّة.

في روايتها الجديدة، «باص الأوادم»، تحوّم السخرية انطلاقاً من العنوان. فلدى قراءته قراءة حرفيّة، يعني العنوان، بطبيعة الحال، «باص الناس الطيّبين». إلاّ أنّ للعبارة في العاميّة اللبنانيّة معنى آخر هو ضدّ السابق تماماً. فالمقصود هو «باص الناس اللؤماء». وشخوص الرواية هم بالفعل مزيج حاذق من بساطة بريئة وغرابة أطوار تضرب بعرض الحائط بجميع السنن والمعايير.

إستعارة فعّالة هي رحلة الباص هذه (وما برح اليونانيّون يطلقون تسمية «ميتافور» على كلّ من الاستعارة والباص أو واسطة النقل بعامّة، ففي الحالتين نعيش انتقالاً، أي، بالعربيّة، «مجازاً»، بالاستناد إلى فعل «جازَ، يجوز»، أي «عبرَ، يعبر»). إستعارة فعّالة، إذن، وعميقة الدلالة هي هذه الرحلة تجمع أناساً ما كان بعضهم منذ وهلة ليعرف الآخر، وها هم يعرف واحدهم الآخر كأنّما منذ البداية، بمجرّد أن سرى عليهم سحر هذه الانتقالة التي بدأت لا ندري أينَ وتمضي بهم لا ندري إلى أين. رحلة كأنّما هي بلا أوّل ولا آخر. وفيما تدوم، يتقدّم كلّ واحد بهبة، حكاية قد تكون فعليّة أو متخيّلة (وهل بقيت حدود للواقع في هذا الانجراف المرّ والسعيد في آن؟)، صادقة أو كاذبة، حكاية المتحدّث نفسه أو حكاية جاره انتحلها منه وغدّاها بماضيه (ماضي أوهامه أيضاً) حتى لتقرب أن تغدو حكايته. والدعابة هي هنا السيّد الوحيد للّعبة، ولها وحدها كلمة الختام.

امرأة هي الوريث الوحيد لأسرة قضى عليها الخالق بقبض أرواح ذكورها منذ الولادة، تتهيأ للعرس وتخشى أن تتعرض للتطليق من قبل زوجها ما إن يمسك بثروتها المتناهية التي تدين بها لمصيبة أسرتها. فتقصّ عليها جارتها في الباص حكاية الطليطليّ الذي تزوّج من امرأة فرضت عليه عقداً ناجعاً: تحتفظ هي بالعصمة، فلها أن تطلّقه إذا ما غاب عنها أكثر من ستّة أشهر. ويغيب الرجل بالفعل، لحاجة فيه للسفر، ويتزوّج في مدينة أخرى من امرأة تفرض عليه العقد نفسه. وتشاء حاجة السفر عنده أن يجد نفسه مطلّقاً من قبل الزوجتين لغيابه عن كليهما أكثر من الأجل المرسوم. أو حكاية معاوية المطماطيّ الذي خرج من بيته ليشتري علبة من السكّر لزوجته، وها هو يعود بعد خمس وأربعين سنة حاملاً علبة السكّر الموعودة. كان، لدى خروجه من البيت، قد سمع عن اغتصاب أرض فلسطين وهبّ للدفاع عنها وعرف السجن. وفي الختام نكتشف أنّه كان في الواقع قد اغتال، عن غيرةٍ، زوجته التي كانت تتبرّج كلّ يوم دون أن تقول له أنها كانت تفعل ذلك من أجله. وحكاية فلسطين والنضال من أجل تحريرها، إنّما هي منتحَلة من جاره في السجن. واليوم، لدى مغادرته المحبس، ولكي يحسّ بنوع من التواصليّة في حياته ومع ماضيه المخروم، يشتري علبة

سكّر للمرأة التي لم تعد في الحياة.

لكنّ الأكثر نفاذاً هي حكاية هذا الصبيّ الراعي الذي يفرض عليه أهل قريته سخرة عجيبة. فبستان الزيتون، الذي تعتمد عليه حياة أهل القرية جميعاً، مصاب بالجفاف والعقم ولا يهب ثماراً منذ أربعة مواسم متلاحقة. فينصحهم أحد العارفين بمعالجة أشجار الزيتون بالعزف بالناي. عزف يروح الراعي يبثّه ليلَ نهار، ولقد عاد بالفعل للأشجار بعافيتها. ثّم ها هو يقهره التعب، فيحتمي بالباص متبوعاً بأفراد القرية. على أنّه يعاود شغلته كموسيقيّ مُداوٍ للأشجار الحزينة بعدما وعده أهل القرية، وقد نصحهم «أوادم» الباص بإعطائه زوجة وساعات استراحة وافرة. مذ ذاك، سيعزف في ساعات محدّدة للأشجار مبهمة الكآبة.

هذه الخلاصات لا تهب بطبيعة الحال إلاّ فكرة مبتسرة عن الطبيعة الساحرة لدزينة من الحكايات تتنامى بتفصيل شاعريّ وتتجاور وتتقاطع في هذا العمل، بأسلوب إيحائيّ ومقتصد، يستعيد أجواء «ألف ليلة وليلة» ويتقدّم، مع ذلك، مدعوماً بحداثة أكيدة.

نديم غورسيل، «رواية الفاتح»، ترجمها عن التركية تيمور محيي الدين وراجعها المؤلف، منشورات «لوسوي»، باريس، ١٩٩٦.

Nedim Gursel, "Le roman du Conquérant", roman, traduit du turc par Timour Muhidine et revu par l'auteur, éd. du Seuil, Paris, 1996, p. 246

عُرف الكاتب التركيّ، المقيم في باريس، نديم غورسيل، بنصف دزينة من الروايات، منها «المرأة الأولى»، و «صيف طويل في إسطنبول»، ومن المجاميع القصصية، بينها «الترامواي الأخير». أعماله مترجمة إلى أكثر من لغة أوربية، وبعض صفحات له مترجمة إلى العربية. وعلى مساهمته في أواخر السبعينات في النضال السياسيّ للمطالبة بحريّة التعبير والاختيار الفكريّ في بلاده، فهو لم يسقط، شأن العديد من الكتّاب الأتراك، في أدب الدعاوة والرواية ـ المنشور الآيديولوجي. ولطالما تأثّر، في قصصه المحورّة حول موضوعات العدالة والحريّة ومناهضة الرقابة، بأجواء كافكا وأسلوب بورخس، كما يتّضح بجلاء في قصّته «مقبرة الكتب غير المكتوبة بعد».

في روايته الجديدة، يستعيد الكاتب سيرة أحد أكثر السلاطين العثمانيّين فخامة وعصفاً: محمد الفاتح، وقد جاءت تسميته هذه من قيامه، في ١٤٣٣، بفتح القسطنطينيّة بعد حصار طويل جابّة فيه بعضهم البعض العثمانيّون والبيزنطيّون. ويضع غورسيل في مستهلّ روايته هذه الفقرة من «البحث عن الزمن الضائع» لمارسيل بروست: «كان سوان يحسّ بقرابة عاطفيّة بالغة من محمّد الثاني هذا، الذي كان يحبّ صورة شخصيّة له تركها بيليني، والذي عندما أحسّ بأنّه صار مغرماً بإحدى نسائه إلى حدّ الجنون، راحَ وأماتها بطعنة بخنجر، وذلك، وكما يضيف ببالغ السذاجة أحد أبناء «البندقيّة» في سيرة وضَعها له، حتّى يستعيد حريّة فكره». ومن أسفٍ، فليست الصورة الشخصيّة (البورتريت) التى تركها بيليني هى ما يهدينا إيّاه الناشر الفرنسيّ على غلاف الرواية، وإنّما تخطيط بالقلم منسوب لكوستانو دا فيريرا. وفي غمزة أخرى ناحية بروست، يبدأ غورسيل روايته بعبارة: «طويلاً، إعتدتُ الاستيقاظ فى ساعة مبكّرة»، حيثما يفتتح بروست روايته العملاقة بالعبارة الشهيرة: «طويلاً، اعتدتُ النوم في ساعةٍ مبكّرة».

تتبع هذه الرواية مسارَين متوازيَين. أحدهما يستعيد حياة السلطان وفترته من دون أن يطمس نظرة الراوي ولا تدخّلاته معاصرة النبر والحسّاسية. والثاني يرينا الكاتب نفسه متناهباً في تردّداته وصعوبة الكتابة التي يقول إنّه يعاني منها. هو أغلب الأحايين في «يالي» (بيت خشبيّ قديم مقام على ضفاف البسفور، كما يقول المترجم معرّفاً)، يتأمّل بالفكر «نشأة الامبراطورية في أيّامها المجيدة». بهو واسع من شخوص ووقائع، سامية أو مبتذلة، مزيج من الوحل والذهب، ومصائر غريبة لسلاطين يخشى واحدهم، كما في حالة السلطان مراد، ابنه نفسه في الصراع على العرش. يعيد الكاتب مثلاً رسم المناخ الذي بُنيت فيه القلعة المدعوّة بـ «قاطعة المضيق» (والتعبير نفسه يعني بالتركيّة: «داكّة العنق»، وعلى المعنيَين يلعب الكاتب)، أو أجواء أسر القائد أنطونيو ريزو ونهايته الأليمة. يسرد الأساطير المحيطة ببناء

إسطنبول، أو يَستغور مزاج محمّد الفاتح في أبهاء المسجد الجامع الحامل اسمه. يسهب في وصف حصار المدينة والإستيلاء عليها وفتحها، ويقدّم فصولاً (ملفّقة) من مذكّرات فتى «البندقيّة» نيكولو، الذي كان مسؤولاً عن سجلات السفينة التي أبحر عليها في سنّ السادسة عشرة، والذي يؤكّد الرواة أنّه لم يُقتَل كالآخرين بل ضمّه السلطان إلى خدمه. لكنّ الأكثر تأثيراً بين هذه المصائر التي يطيل بعضها المكث في فضاء الرواية، ويمرّ بعضها الآخر خاطفاً كلمح البصر مجذوباً إلى الموت أو إلى غياهب نسيان جائر أو مستحقّ، يظلّ هو مصير الصدر الأعظم (كبير الوزراء أو رئيسهم بلغة حقبتنا) «هليل». وهو هذا الذي فاته أن يدرك أنّه، في تلك الفترة التي كان نمط من السلطة يفسح فيها المجال لنمط آخر، كان الموت يتلقّى هو الآخر دلالة مختلفة، ولغة مختلفة، ووظيفة مختلفة. وكالعديدين من «عتاة» هذا العالم، ما كان هو ليحسب أنّ الموت المحوّم في جميع الأرجاء حوله يمكن أن يكون موته: «كان، فيما يستمع إلى أمنية السلطان مراد الأخيرة، قد أدرك أنّه حتى السلاطين فانون. ومع ذلك، فإنّ موته هو لم يخطر له على بالٍ قطّ».

وبموازاة ذلك، وكما أسلفنا في القول، تتنامى الحياة اليوميّة للكاتب، بمصاعبها وتردّدها بين ما يستحقّ التدوين وما لا يستحقّه، تخبطّها، إذا جاز القول، بينَ دلالة العبث وعبث الدلالة. ولا شكّ أنّ الروائيّ، عندما يكتب: «لم تكن هذه هي وجبة العشاء الأولى التي أزدردُها وحيداً. ومع ذلك فقد أحسستُ بكآبة مشوبة بشعور بالحرمان مبعثه، ولا ريب، تواضع الوجبة. وكانت تلك هي فترة السمك، إلخ»، نقول إنّه، عندما يكتب هذا، فهو لا يتقدّم لنا بأكثر من ملحوظة عاديّة عن معيشه الذي نظلّ، كقرّاء، ننتظر أن يكون هو معيش فنّه، فبهذا وحده يهمّنا كمعيش لكنّنا ننال معرفة إضافيّة، أو نجدنا، مدفوعين للمساهمة عندما يخاطبنا «فيما أخطّ في أحدى الزوايا هذه السطور، يعود إلى خلدي هربك الهائم، مشْعلاً في الظلام. أعرف أنّني مدين لك بحياتي. مع أنّنا لم ننل الوقت الكافي لنتعارف. من أيّة قرية في روميليا أتيت أنت؟».

هو نشيد حبّ طويل لعروس البسفور، تتناوب فيه أصوات الماضي ونداءات الحاضر، يرفع به عقيرته واحد من أبنائها العاشقين، بل لعلّه الابن العاشق الأكثر هياماً.

«ديدال»، عدد مزدوج (٣ و ٤)، «القدس المتعدّدة»، ربيع ١٩٩٦.

Dedale, numero double (3&4), "Multiplé Jerusalém", printemps 1996, éd. Dédale et Maisonneuve & Larose, Paris, 619 p.

كادَ هذا العدد المزدوج، المخصّص لمدينة القدس، من مجلّة «ديدال» (المتاهة) التي تصدر، منذ فترة، بباريس، ويرأس تحريرها الكاتب التونسيّ بالفرنسية عبد الوهاب المؤدب، نقول كاد أن يكون مجرّد تراصف أو تجاور لنصوص عن المدينة المقدّسة آتية من عصور مختلفة، ولغات مختلفة، ومنظورات روحيّة وسياسيّة مختلفة. ولقد كاد هذا المجهود، الضخم بحقّ، أن يسقط في فخاخ التجميع أو الفكر الانتخابيّ (الأنطولوجيّ)، الذي يجانب الواقع الصراعيّ ويتهاوى دونه ما لم يدعمه فكر للاختلاف فعليّ. والنظرات الساعية إلى التقريب بين الأطراف المتصارعة غالباً ما تخطىء هدفها وتكون في غير معناها عندما تتوخى نسيان الصراع، وهو ما برح يعمل في قلب الواقع المعيش لحظةً فلحظة، نسيانه وتجاوزه صوب أفقٍ للمصالحة مستعجل. على أنّ ثلاث إسهامات أو أربع، بما فيها مقدّمة المؤدّب للعدد، وبضع مساهمات فلسطينية وغربيّة جدّ معدودة، أنقذت هذا العدد من أن يسقط تماماً في هذه الفخاخ.

يتنطّح هذا العدد لمهمّة تقديم نظرة موسوعية، أدبية وتاريخية وفكرية، عن مدينة القدس، فيستعيد صفحات من شتى الحقب والأنواع، تذهب من مزامير داود وبعض المناحات القديمة حتى قصص رحلات شاتوبريان وفلوبير وسواهما، وتضيف إليها تحليلات بعيدة العهد، أو معاصرة، وقصائد في المدينة، حديثة وقديمة. وعلى خصب هذا المتن التاريخيّ والأدبيّ والفكريّ الواسع، فلعلّ القارىء يعذرنا إذا ما توقفنا في هذه العجالة عند تحليل حاضر المدينة المرير وحده.

في مقدمته الحاملة عنوان: «الاقتسام»، يذكّر المؤدّب بأنّ القدس «من أيّة جهةٍ أمسكنا بها، تبقى متعدّدة». يذكّرنا الكاتب بأن المدينة قد «تعرّضت للتهديم سبع عشرة مرّة، وتغيّرت الثقافة المهيمنة فيها ثماني مرات». وإذ يعيد

التذكير بأنّ «موقع الطرف الثالث، بين الأطراف الثلاثة التي تتمحور حولها مأساة المدينة، قد تغيّر بحسب تقلّبات التاريخ التي غيّرت موازين القوّة واتّجاه الحُكم الامبراطوريّ»، فهو يجانب، في نظرنا، الصواب عندما يؤكّد على أنّ «تراجع المسيحيّين النسبي [الحاليّ] يؤهّلهم للاضطلاع بدور الطرف الثالث»، أي الشريك الذي يعمل على التهدئة والتحكيم وربّما المصالحة. ذلك أنّ المسيحيّين في فلسطين ليسوا في موقف المتراجع، أو المتأمّل شبه الحياديّ للمشهد، قطّ، بل هم في قلب الصراع يخوضونه إلى جانب مسلمي فلسطين بإزاء الاسرائيليّين. وهذا ما من شأنه أن ينقل الفرقاء من الخارطة الدينية ـ الثقافية التي تبدو هذه السطور من المقدمة وهي تريد أن تحبسهم فيها، إلى ساحة صراع هو في جوهره وطنيّ وسياسيّ. وفيما يتذكّر المؤدب المناخ العامّ للمدينة التي قام هو بزيارتها، فهو يعاجل الى التأكيد: «ليس التطرّف سمة خاصّة بالجهة التي أنتمي إليها [أي المسلمين]، بل هو يشمل أيضاً الآخر الذي يمارس الآن الهيمنة على المدينة». ويواصل المؤدب: «إنّ المدينة العربيّة في الداخل لتتقدّم في هيأة منفرة، هذا المناخ القاسي لمدينة محتلّة، مع المرور الدائم للدوريات العسكرية (...) وخصوصاً هذا المنظر لمدنيّين مسلّحين يشيعون صورة غير مريحة لعدالة تظلّ تنطوي على احتمال تصفية الحساب الفوريّ أو الارتجاليّ...».

ويلخّص الفيلسوف صامويل تريغانو، رئيس تحرير مجلّة «بارديس» (فردوس)، في دراسة متفقّهة، الانقسام الذي عرفته وما تزال تعرفه الثقافة اليهوديّة بين «أورشليم العليا» و «أورشليم الدنيا»، أو «أورشليم السماء» و «أورشليم الأرض». وهي ثنائيّة عزّزتها حياة اليهود في الشتات وهيتها تعقّداً وجذريّة، حتى لقد صار بعض اليهود ينسون أورشليم الدنيا، أو الأرضية، ويرون تحقّقاً لأورشليم العليا، أو السماوية، في هذه المدينة الفعليّة أو تلك. هكذا راح بعض الثوريّين اليهود مثلاً يرونها في موسكو في بدايات الثورة الاشتراكية. وحتى لحظة قريبة كانت تل أبيب والقدس تجسّدان ثنائيّة تلخّص نظرة الإسرائيليّين العصبويّة لدولة إسرائيل: ففيما تضطلع تل أبيب بدور الواجهة الكونية أو الدوليّة، أي شمولية إسرائيل في نظر صانعيها، تظلّ القدس هي «معقل الخصوصيّة اليهوديّة» في نظرهم أيضاً. ولتجاوز هذه الثنائيّة، يقترح الكاتب، ساقطاً بذلك (على غير وعيٍ منه؟) في صميم الدعاوى الصهيونيّة، يقترح وضعية للقدس تكون فيها هي «العاصمة اللاغبار عليها لدولة إسرائيل» وفي الأوان ذاته «بيتاً للصلاة لجميع الشعوب»!.

المؤرخ الإسباني ماركيث بيانوبيا يستحضر هو الآخر، في «ساعة القدس»، هذا المرأى العدائيّ أو الجافي تتبادله العتبات المقدّسة للأديان الثلاثة، يدير بعضها ظهره للبعض الآخر، وأجواء «المراقبة العسكرية والإلزام بالإمتثال للتفتيش الألكترونيّ، حيث يجد كلّ مارّ نفسه مستهدَفاً دون انقطاع انطلاقاً من الزوايا والسقوف من قبل الرشاشات الإسرائيليّة، والنظرات الحاقدة والوجوه المتشنّجة التي يقابلها الزائر في كلّ مكان، والفئويّة المتفاقمة والتي تحجب التآخي المحيط بفكرة التوحيد». هذا كله يدفع الزائر إلى الإعتقاد بأنه «ربما كان هذا هو المكان الوحيد في العالم الذي تتمتع فيه القوة الخام بمثل هذا الحضور، من دون أن تفلح مع ذلك في إعاقة تجليّات العنف المتفرّقة والمعروفة...».

وفي دراسة تاريخية موثّقة بصورة ممتازة، يندّد الباحث الفلسطينيّ كامل جمال العسلي باحتفال إسرائيل هذا العام بمرور... ثلاثة آلاف سنة على إنشاء القدس. وهو تاريخ ملفق اخترعه المسؤولون الإسرائيليّون ليوقتوا بناءها مع ظهور داود، هذا مع أنّ المؤرّخين، بمن فيهم مؤرّخين اسرائيليّين كتبوا عن المدينة، ويذكرُهُم المؤلف، يحيلون بناءها إلى ما قبل خمسة آلاف سنة. وأورشليم، بحسب تسميتها بالذات، هي «مدينة سالم»، أو «هذه التي بناها سالم».

وفي مداخلة عنوانها: «عن الوضع الراهن للقدس ومستقبل عملية السلام»، يستعرض ادوارد سعيد التحويلات العمرانيّة والبشريّة، الدائبة والجذرية، التي أجرتها الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة على المدينة على توالي العقود لطبعها بطابع واحد ومسح هويّتها العربية والفلسطينيّة. وهذا ممّا يدفعه إلى الدعوة إلى تجذير مفاوضات السلام «وفي اتجاه أكثر فلسطينية» وإلى «إعادة النقاش في المصالح المتعدّدة لغير اليهود وإعادة وضع خارطة للمدينة أكثر عدلاً».

وفي هذا الاتّجاه نفسه تذهب مقالة جاك دو لافيربير، وهو سفير سابق لفرنسا وعضو في بعثتها الدبلوماسيّة الحاليّة في إسرائيل. ويستعرض الدبلوماسيّ تدخّلات الإسرائيليّين المدروسة والوقحة في معمار المدينة، ويكتب: «قد يكون قريباً اليوم الذي يتفوّق فيه عدد اليهود [في القدس] على عدد العرب، ويلفي الأخيرون أنفسهم دخلاء على أرض أسلافهم، مدعوين للمغادرة، طوعاً أو بالقسر. ومرّة أخرى،

سيكون الأمر الواقع قد أحدث تغيّراً عميقاً للنسيج الإنسانيّ لهذه المنطقة». نعم، إنّ ثمّة خشية كبيرة، إذا ما سارت الأمور على ما هي عليه الآن، من أنّه في اللحظة التي «يقتنع» فيها مسؤولو إسرائيل بدعوة الشعراء والفلاسفة الطيّبة، إلى اقتسام المدينة، لن يعود بقيَ فيها ما يمكن اقتسامه أو، وهذا أقسى وأدلّ، ما يستأهل الاقتسام.

كاظم جهاد

هابرماس «القول الفلسفي للحداثة»، ت. د. فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥

تكمن أهمية ترجمة كتاب هابرماس عن القول الفلسفي للحداثة إلى اللغة العربية، في عدة عوامل توطّد هذه الأهمية وتبرز مشروعيتها، ويتمثل ذلك: بقلة، بل ندرة، الكتب المرجعية التي تتناول الحداثة بمثابتها مسألة مفهومية، نظرية، معرفية لا تقتصر على ساحتي الأدب والفن. وعلى هذا فإن هابرماس يحمل سؤاله الفلسفي متقصّياً تاريخ شكل وعي الحداثة لذاتها، وحقيقة عثورها في ذاتها على ضماناتها الخاصة. بذلك فإن الكتاب سيساهم في بلورة وعي بالحداثة في المجال التداولي الثقافي العربي، يتخطى حدود اللغو، والشعار، والإعلان، عبر التعرّف على الحداثة بوصفها منظومة لها تاريخ، أو تناسلاً مفهومياً في سياقاته، تشتق عناصرها من المجتمع بوصفه نتاجاً إنسانياً، وواقعاً موضوعياً، في آن. وبمقدار ما أن المجتمع هو نتاج إنساني، فإن الإنسان ذاته هو نتاج اجتماعي، وإن كانت نتاجاً مغترباً، الأمر الذي من شأنه أن يجعل من الحداثة شأناً تاريخياً، يؤكد القول بالتقدم ويعثر على ضماناته الخاصة في ذاته من خلال العقلانية. إن القول بـ العقلانية – التقدم، في زمن خطاب ما بعد الحداثة اليوم، يبدو وكأنه قول ينتمي إلى نزعة إنسانية متقادمة، تنحدر من القرن التاسع عشر وتنهل من ميراث النهضة والتنوير السالف قبل أن تفقد الرأسمالية شجاعتها، وعجزها عن كونَنة العالم وتجنيسه إلاّ بمنطق الإلحاق والاستتباع الكولونيالي، وبعد حربين عالميتين طاحنتين دكتا أسس العقل الذي بنى الغرب الأوروبي عليه تقدمه. وذلك بعدما غدا النموذج الديمقراطي الأوروبي شكلاً للسلطة المجهرية Micro - Pouvoic تقبع خلفها إرادة القوة للتكنوقراطي سيد التحديث الرأسمالي، حيث باسم عقلنة الحياة اليومية، يسعى إلى تقييد الأرواح والأجساد، وفق تصوّر فوكو عن علاقة السلطة بالمعرفة.

ذلك بالضبط هو موضوع كتاب هابرماس الضخم عن القول الفلسفي للحداثة. العقل كلي، شمولي، غير قابل للاعتراض عليه بكليته، وشمولية قوانينه الكونية. وعلى هذا يشير هابرماس إلى التمييز الذي أبرزه كانط بين العقل raison والإدراك الجزئي «الفاهمة» entendement. واستناداً إلى هذا التمييز، فإن نقداً مبكراً، منذ لحظة كانط، كان يوجّه إلى الأشكال القمعية للعقل، من خلال نقد العقل الأدواتي والعقل البارد والمتّشيء، وذلك قبل نيتشه وفوكو وهيدغر ودريدا.

ينتقد هابرماس في كتابه هذا بشدة المفكّرين الفرنسيين المعاصرين ليوتارد – دريدا – فوكو المشكّكين بالعقلانيّة، محاولاً أن يظهر محاولة الفلاسفة، وخصوصاً في الفلسفة الألمانية، أن يتخذّوا موقفاً مما دعوه هم أنفسهم بالحداثة، وذلك منذ نهاية القرن الثامن عشر، حيث يرى أن هذه الحركة قد انطلقت مع كانط ثم ترسّخت أكثر فأكثر مع هيغل والهيغليين الشباب بيمينهم ويسارهم. وعلى هذا فإن القطيعة الفكرية الأساسية التي تفصل حداثة القرن التاسع عشر عن حداثتنا الراهنة تكمن بالضبط هنا: أي بين ماركس ونيتشه، كما يلخصها جان ماري دوميناك.

قام ماركس، حسب هابرماس، بعملية دمج مفهومي القوى الإنتاجية والتقنية العلمية، في مفهومه عن البراكسيس. ولهذا، فإن مبدأ الحداثة لن يوجد بعد اليوم في وعي الذات بل في العمل، فلا بدّ للبراكسيس من أجل أن يضم إليه الفاعلية النقدية والثورية، أي الفاعلية السياسية الواعية لذاتها، والتي من خلالها سيقوم العمال المنظّمون بإيقاف السيطرة الرأسمالية للعمل الميّت على الحيّ، ويستملكون القوى الأساسية التي سلبتهم إيّاها عبادة الأصنام، أي وثنية السلعة.

لكن مع نيتشه سيبدأ خط النقد الجذري للعقلانية، فليس العقل إلاّ السلطة، إلاّ إرادة القوّة التي أصابها الانحراف والتي يخفيها العقل بطل هذه الألمعية. ويطمح نيتشه إلى

نزع القناع عن مأساوية تلك الملهاة، الأمل الثوري أو الرجعية حيث رفض التيّارين، القولين الهيغليّين اليميني واليساري، وذلك بإنتاج قول ثالث يرمي إلى إبعاد الثوريّين والمحافظين، باعتبارهما لا يتخلّيان عن قول الحداثة للبحث عن ملاذٍ في سلطة النماذج الماضية.

وهكذا ينهض مشروع نيتشه بمثابة الأطروحة الثالثة، ما بعد اليمين واليسار، وعماد هذه الأطروحة تهديم مشروع العقل الذي يستمرّ كلاهما بالتعلّق به. ومن نسل هذا المشروع النيتشوي سيتولّد فرعان من النقد ويتطوّران طيلة القرن العشرين. الخط الأول، حسب هابرماس، هو نظرية السلطة، التي بدأت بـ جورج باتاي وانتهت بـ ميشيل فوكو. والخط الثاني، يتمثّل بنقد الميتافيزيقا على يد هايدغر ودريدا. وعلى هذا فإن هابرماس يريد أن يذكّر هؤلاء الفلاسفة المنخرطين في عملية نقد كليانية للعقل بالجذور الحقيقية لقول الحداثة هذا.

فكانط انتقد العقل الأدواتي القائم على التصوّر الذاتي، ثم جاء هيغل ليحقّق هدفاً جوهرياً وهو نقد فكر الإدراك الجزئي، أي تلك العقلنة غير الواعية بمحدودية إمكانياتها الخاصة. وقد عاب على ديكارت، وكانط، وفيخته، هذه العقلنة ذات الإدراك الذاتي الجزئي، وعاب على فيخته اعتباره لما هو نسبي، أي الإدراك الجزئي، بمثابة المطلق أي العقل.

وتواصلت هذه التقاليد النقدية لمبدأ ميتافيزيقا الذاتية في المدرسة النقدية الألمانية هوركهايمر - أدورنو - بنيامين، عبْرَ الانتظام في الميراث الهيغلي، حيث نقد العقل الآلي الأدواتي وتجاوز الإطلاقية الهيغلية، في آن واحد. حتى أن أدورنو، كان يرى أن العقل الأدواتي لا يمكن أن يكون عقلاً بأي حالٍ من الأحوال، وإنّما هو إدراك حسي وجزئي يخدع ذاته بذاته، إذ يعتقد أنه العقل.

ويلخّص - هابرماس - جوهر النقد الذي صاغه قول الحداثة تجاه العقل بأنه نقد موجّه ضد عقل يتأسس على مبدأ الذاتية. وينصّ خطاب الحداثة على أن مثل هذا العقل لا يفضح كل الأشكال الظاهرة للقمع والاستغلال إلاّ ليضع مكانها السيطرة التي لا تمسّ العقلانية نفسها، حيث متانة البناء الوضعي الفولاذي لهذا العقل، النظام، وحيث الانتقال إلى موضوع الضبط والامتثال، وأشكال السيطرة المتخفية جيداً، وذات المناعة المخيفة في آن.

هذا القول النقدي، حسب هابرماس، ظلّ على حاله من هيغل وماركس حتى نيتشه وهيدغر، ومن باتاي ولاكان حتى فوكو ودريدا. وعلى هذا فإنّ نقد ميتافيزيقا الذاتية هي مسألة قديمة جداً. فجميع الأطراف متفقون حول تحطيم متانة البناء الفولاذي للعقل الوضعي، الذي يتخذ مظهراً بلورياً متألقاً كامل الشفافية، ولكنهم يفترقون حول الاستراتيجية التي ينبغي تبنّيها للقضاء على السمة الوضعية للعقل.

إذن ما الذي يميّز المدرسة الفرنسية المعاصرة فوكو - دريدا في إطار هذا الإجماع، على نقد ميتافيزيقا الذاتية للعقل الجزئي البارد المشيأ؟ يجيب هابرماس، بأن فوكو كدريدا تابع المشروع النيتشوي نفسه بطريقتين مختلفتين، وبشكل أكثر جذرية من أدورنو، ويصل الأمر بفوكو ودريدا إلى حدّ إنكار إمكانية تحديد تخوم فضاء العقل الذي يمكن أن نمارس فيه نقد العقل الأدواتي، أو السلطة، أو الذاتية، وهما بذلك يتجاوزان في التطرّف أدورنو ذاته.

ففي فصل تحت عنوان: «نزع القناع عن العلوم الإنسانية عبر نقد العقل: فوكو» يقوم هابرماس بمتابعة نقدية لجذور النزعة اللاعقلانية في فلسفة فوكو، بدءاً من كتابه الأول تاريخ الجنون الصادر عام ١٩٦١، حيث يشف المنهج في الكتاب عن نموذج لـ «علم الأقوام البنيوي»، بل أن عنوان الكتاب نفسه يعلن سلفاً عن تطلّعه لإنتاج نقد للعقل. ويتبدى في نصوصه اهتمام فلسفي بالجنون يفهم «بوصفة ظاهرة مبهمة للعقل».

وهكذا يواصل فوكو البرنامج النيتشوي عبر تدمير العلوم التاريخية لتقوده إلى ما وراء العلوم الإنسانية، وذلك

أ) بتجاوز وعي الحداثة للزمن في تعلقها المفرط بالحاضر.

ب) ينجم عن ذلك على مستوى المنهج استبعاد التفسير حيث لا يكون التاريخ الحديث في خدمة الفهم، بل في خدمة الهدم.

جـ) ولهذا فهو يسعى إلى إنهاء علم التاريخ الإجمالي بحل الاستمراريات المزيفة ليعير انتباهه إلى الانقطاعات والعقبات، فهو لا يسلم بأي تماسك غائي، أو لا يهتم بالعلاقات السببية الكبرى، ولا يعتمد على أي تأليف، ويتخلّى عن مبادىء التسلسل مثل التقدّم أو التطوّر، وهكذا يرفع فوكو مفهوم السلطة إلى مرتبة مقولة تاريخية متعالية في إطار علم تاريخ ينتقد العقل.

ذلك هو طريق فوكو النيتشوي على طريق تحليل بنى السلطة، أما دريدا فإنه تابع الطريق النيتشوي بالوسيط الهيدغري، وذلك عبر نقد العقل باستعادة درب تدمير الميتافيزيقا، تماماً مثلما وجدنا فوكو يتابع نقد العقل عبر تدمير العلوم التاريخية. وهما بذلك رغم تغاير طريقهما ينجزان تطوير مشروعهما، كل من ناحيته، عن طريق اتخاذ موقف نقدي غير مفهوم، لأنه يستهدف نقد الكلية السلبية للمرحلة الحاضرة، وللحداثة، ولذاتية الأفراد، ولنظام السلطة وإمبرياليته، في الوقت الذي نجد فيه أن هذا الموقف النقدي لا يستطيع إيضاح مواقعه أو معاييره الخاصة. بمعنى آخر، يتساءل هابرماس: من أي موقع ينطلق فوكو لتوجيه كل هذه الانتقادات والإدانات السلبية؟ ويجيب: لا أحد يعلم بمن فيهم هو، أي فوكو نفسه.

وهكذا فإن المرجعية النيتشوية بغضّ النظر عن توسطاتها بالنسبة للاثنين، باتاي بالنسبة لفوكو وهيدغر بالنسبة لدريدا، فإنها توحدهما في هذه الصيغة النقدية الحادة التي يطلقها هابرماس، وهي أن العقل متموضع ومحصور في منطقة مضادة لفكرهما. إنهما يرفضان، بالضبط، ما سعت إليه حداثةٌ، كانت تبحث في ذاتها عن ضماناتها الخاصة، بمفاهيم وعي الذات والحكم الذاتي وتحقيق الذات. هكذا ينهي حكمه تجاه المشروع النيتشوي - باشتقاقاته المفاهيمية عبر سلسلة هيدغر - أدورنو - هور كهايمر - باتاي وأخيراً فوكو ودريدا، بعد جولة طويلة مع الفكر الفلسفي استمرت على مدى ستمائة صفحة.

والآن بإمكاننا أن نطرح السؤال نفسه، الذي طرحه هابرماس على نقد فوكو ودريدا، من أي موقع أو معيار ينطلق هابرماس في نقده للاعقلانية المفكرين الفرنسيين المعاصرين؟ إن الإجابة على هذا السؤال، إنما تحيل إلى كتابه «نظرية الفاعلية التواصلية»، الذي صدر بالفرنسية عام ١٩٨٧، قبل عام من كتابه الذي نحن بصدد عرضه «القول الفلسفي للحداثة»، الصادر بالفرنسية عام ١٩٨٨. حيث يتبدّى مشروعه الفلسفي، من خلال اعتبار أن السؤال الأساسي للفلسفة هو العقل، وأن المشترك بين المذاهب الفلسفية هو التفكير في الكائن، أو في وحدة العالم من خلال تفسير للتجارب يقوم بها العقل. وعلى هذا فإن مشروع هابرماس يقوم على ما يسميه بـ «عقلانية نقدية في مواجهة النزعة الوضعية في مصالحة الواقع»، ومن ثم عقلانية تحرّرية تصفّي الحساب مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي والنزعات العدمية اللاعقلانية، من خلال نصٌ نظريٍّ يجمع بين الفيلسوف وعالم الإجتماع. وكل ذلك يهدف إلى صياغة نظرية فلسفية للحداثة والعقلانية. فالفعل التواصلي لا يمكن أن يتحرك كما يحلو له، هكذا في الفراغ، وإنما هو بحاجة إلى عالم معاش يقدم له الخلفية والقاعدة الارتكازية، على حدّ تعبيره مضيفاً: «أقول بأنه لا ينبغي أن نضع حقيقة الكونية الأخلاقية الشمولية والإمبريالية في سلّة واحدة. ذلك أن الإمبريالية، أو العرقية المركزية، تعني رفض تبنّي وجهة نظر أخلاقية، أو عدم القدرة على اتخاذها. وخلال التاريخ كلّه لم تكن المشكلة هي وجود حدّ زائد من الكونيّة الشموليّة، وإنّما وجود عدم الكفاية منها».

وأخيراً نتساءل، هل سيتمكن كتاب هابرماس القول الفلسفي للحداثة، بترجمته المتعثّرة أو المرهقة إلى اللغة العربية، أن يساهم في اختراق المقدّسات والمحرّمات الحداثية، التي أنتجتها نخبة من المثقفين العرب المنهمكين في إدارات طقوس مقدّسات الحداثة حيث نيتشه - وهايدغر - فوكو - دريدا هم أنبياء المثقف الحداثوي العربي، إن كان من دعاة العقلانية، أو من دعاة استقالة العقل على حدّ سواء؟. وهذا حديث آخر، يصعب مقاربته في هذا السياق، لأنّ هابرماس في حواره مع النزعة المشكّكة بالعقلانية، كان يجد سياقاً، يتمثّل في تلك السلسلة من هذا الحوار الغربي الفلسفي الذي يقبض على إشكالات عصره. في حين أن دعاة التفكيكية وما بعد الحداثة من النخب العربية المشكّكين بالعقل والعقلانية، فإنّهم يشكّكون وينتقدون ما لا يمتلكون؟!.

عبد الرزاق عيد

سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدين والدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٦

يفصح الحوار الذي ضمّ كلاً من سمير أمين وبرهان غليون، والذي تناول قضايا أساسية تدور حول الدولة والدين، وقضايا التطوّر المحلي والعالمي، عن دلالة تتجاوز تلك المسائل على أهميتها. فالحوار بحدّ ذاته، وبما ينطوي عليه من قبول للآخر المختلف - جزئياً أو كلياً - وحقه في التعبير والمساهمة في الحوار الدائر حول مسائل تتعلّق بالحاضر وآليات فهمه وتفسيره، بل وتغييره، بقدر ما تتعلّق بفتح مسارب جديدة وآفاق تطوّر مستقبلية، إضافة لما يوفّره للمتحاورين من إمكانيات النقد ومراجعة المواقف، على مستوى الذات كما وعلى مستوى الآخر، كسبٌ معرفيٌ وحضاري على جانبٍ كبير من الأهمية، ربما يفوق نتائج الحوار بحدّ ذاتها.

تهدف هذه القراءة إلى رصد العام والمشترك في رؤى وتفسيرات المؤلفين، كما تتوقّف عند نقاط التباين والاختلاف بينهما، مُميِّزة بين الاختلافات الناشئة عن التمايز في المنهجيات وطرق التحليل، وبين تلك العائدة إلى لحظات الاختلاف ذات الطابع السجالي والمرتبطة باعتبارات آنية.

يفتتح سمير أمين نقده لتصوّر برهان غليون عن الدين والدولة والعلاقة بينهما، بتسجيل ملاحظة تأخذ على غليون المبالغة في تقدير دور الأديان في التاريخ والتقليل أو تجاهل دور العوامل الأخرى، مما أفضى إلى الاستنتاج القائل أن الأديان السماوية مثّلت نقلة وتقدماً كيفياً في تطوّر الفكر الديني الأمر الذي يعني أن إنجازات حضارات الشعوب المنتمية إلى الأديان السماوية، قد تجاوزت إنجازات الشعوب الأخرى بسبب تفوّق العقيدة الدينية للشعوب الأولى.

يقدّم سمير أمين رؤيته المختلفة، من حيث المنهج، كما ومن حيث الاستنتاجات، عبر مثالين دالين، هما البوذية والكونفوشيوسية الذي يبين من خلالهما أن التقليل من أهمية الإنجازات التي حققتها المجتمعات غير القائمة على الأديان السماوية أمر لا محلّ له. أما فيما يتعلّق بالخلاف حول المنهج، والذي يعزو سمير أمين إليه خطأ برهان غليون، فيتمثّل في كونه منهجاً «مثالياً» و«ثقافوياً»، وهو الذي أدّى به إلى المبالغة في تقدير دور الأديان في التاريخ وتجاهل دور العوامل الأخرى، وإلى حجب إمكانية رصد قدرة الأديان - جميعاً - على التكيّف مع التطوّرات، استدعى البحث عن أسسه وآلياته في مجالات أخرى خارج الفكر الديني نفسه. أي ان برهان قد أولى البناء الفوقي الأيديولوجي والديني كل الأولوية لتفسير إنجازات المجتمعات المختلفة، ولم يتساءل إن كانت هي نفسها نتاج آليات لها جذور أخرى. وعليه يبيّن سمير أمين أن الطابع الأساسي للثقافة السائدة، عالمياً هو طابعها الرأسمالي وليس المسيحي أو الغربي.

وفي إطار نقده للخطاب الثقافوي الذي يدعو لتأكيد الهوية، يرى سمير أمين ان «البحث عن الهوية» هو إشارة دالّة على أزمة مجتمع متعثّر وفاشل في مواجهة التحديات الحقيقية. بينما لا تعاني المجتمعات التي نجحت في التطور - على النقيض من تلك التي فشلت - من معاناة البحث في الهوية وعنها، بل تواصل مسيرتها وتتطوّر دونما تساول عن مآل هذا التطوّر. ويؤكّد أيضاً أن اختلاف الحضارات، من حيث الجوهر، هو الذي يدعوها للحفاظ على هويتها. ويتفق المؤلفان على نقد الطابع الفلكلوري الهزيل الذي يبالغ في تقدير الخصوصيات المزعومة.

وفي ردّه على الطرح الذي يرى في «فشل» كل من الرأسمالية والاشتراكية أسباباً لصعود الحركات الإسلامية، يقدّم سمير أمين أطروحة مختلفة تماماً، تربط بين ظاهرة الحركات الإسلامية وبين خصوصيات التراكم الرأسمالي على صعيد عالمي. وبعد أن يقسّم الأطراف إلى مجموعتين مختلفتين كيفياً في إنجازاتهما، بمعنى القدرة على المنافسة العالمية في القطاعات الصناعية الحديثة تمشياً مع منطق العولمة، يلاحظ أن المجموعة الأولى تضم أمريكا اللاتينية وآسيا الجنوبية والشرقية، في حين تشتمل المجموعة الثانية، والتي تشكل حالياً «عالماً رابعاً»، العالم الإسلامي بكليته - عدا تركيا - وآسيا الوسطى وأفريقيا جنوب الصحراء. ومن ثم يربط بين هذه الوضعية وبين حركات رد الفعل للواقع، والتي تتسم بغيابها عن إدارة الصراع على أرضيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية، ورحيلها إلى فضاءات الحلول المجرّدة: «الإسلام هو الحل»؛ وصولاً إلى رفض الديمقراطية واحتكار الحكم باسم الإسلام، وتحوّل السلطة إلى نوع من «الكنسية» وفضّ التناقضات بالعنف والحروب الأهلية، والامتناع عن إنجاز الإصلاح الاجتماعي التقدمي،

إضافة إلى قبول كمبرادورية من الدرجة السفلى، وأخيراً عدم الاهتمام بالوطنية والقومية. كل هذا يجعل من الحركة الإسلامية المعاصرة حركة سلفية ماضوية. ثم يتساءل هل تقدّم حركة الإسلام السياسي المعاصر إجابة على التحديات الحقيقية التي تواجهها، أو على الأقل عناصر للإجابة عليها؟. ويجيب بالنفي. فالتجربة أثبتت في الماضي، كما في الحاضر، أن الاقتراح المقدّم من الحركة: «تطبيق الشريعة» لا يعدو أن يكون شعاراً ضيق الأفق ولا يدعو إلى الكثير من التفاؤل، غير ان شعوبنا واجهت في تاريخها الطويل تحديات أخرى لم تكن أقل خطورة من تحدي العصر ونجحت في مواجهتها.

يكثّف برهان غليون آراء سمير أمين في نقده لـ «نقد السياسة: الدولة والدين» في مجموعة مسائل في أهمها: إيلاء الدين دوراً مركزياً في تفسير الحقيقة التاريخية، وتقديم تصوّر مختلف يشرح ويحدّد سبب تطوّر العلمانية والديمقراطية، وأخيراً تفسير ظاهرة نشوء الحركات الإسلامية والموقف منها. تندرج هذه المسائل في رأي برهان غليون في مسألة مركزية واحدة هي تحليل وتحديد دور العقيدة ومن ورائها البنية القيمية والتخيليّة والرمزيّة في حياة وتطوّر المجتمعات البشريّة.

في إطار توضيح آرائه حول ظهور الحركة الإسلامية وتطوّرها، يقدّم برهان غليون ثلاثة عوامل رئيسية:

العامل الأول: ثقافي نابع بالدرجة الأولى من تفاقم الهيمنة الغربية المادية والفكرية وتحكّمها في مصير المجتمعات، مع ما تحمله من مظاهر الاستلاب واهتزاز الشخصية، وفي هذا الباب تدخل مشكلة الهوية. العامل الثاني: سياسي ناتج عن تحلّل الفكرة الوطنية والقومية وانفجارها، إضافة إلى انهيار الدولة كإطار للعمل السياسي الموحّد وتحوّلها إلى أداة قهر اجتماعي ومركز تنظيم للمصالح الضيّقة، وما يعني ذلك من تفجّر أزمة المشروعية وبروز الحاجة إلى التغيير مع انسداد آفاق هذا التغيير الذي أفضى إلى الشعور المتزايد بالتهميش والنقمة. في حين يتمثّل العامل الثالث بالأزمة الاجتماعية والاقتصادية (تدهور مستويات المعيشة، تزايد الانقسام بين من يملكون ومن لا يملكون، تهميش فئات واسعة من السكان... الخ). هذا المزيج الإنفجاري من القلق على الذات وتشوّش الوعي بالهويّة وانحلال عرى الوطنية، هو الذي يشكّل وقود الحركة الإسلامية ومحركها. ويستدرك برهان بالقول ان ذلك لا يعني أنّ الحركة الإسلامية خالية من الأوهام، ولا أنها تملك مفاتيح الحلّ، ولا أنها غير قابلة للتفاهم مع الإمبريالية، لكن ذلك ليس بسبب الإسلام، بل بسبب منطق الحكم وشروطه وإشكالياته التي تتحكّم بسلوك النخب الحاكمة.

بعد الاتفاق على الطابع المركّب للأزمة التي تعيشها المجتمعات العالمثالثية ومنها مجتمعنا العربي، والتي يمكن توصيف ملامحها الرئيسة في تخلّف اقتصادي معزز بالتبعية، وأزمة مشروعية سياسية تطال أشكال وصيغ عمل الدولة الوطنية (القطرية)، وانقسام اجتماعي حادٍ بين أصحاب الامتياز والثروة وبين الأغلبية المهمّشة والمفقرة، إضافة إلى عجزٍ واضحٍ عن الخروج من الأزمة وتلبية حاجات ومتطلبات الحاضر، عدا عن طموحات المستقبل، يقدم كل من المؤلفين تصوّراته عن الوسائل المتاحة لإنضاج وبلورة استراتيجية العمل الوطني والعالمي.

يتحدث سمير أمين عن أهمية المشروع المستقبلي القائم على تطوير منجزات الرأسمالية ونقدها، وتجاوز الصعوبات التي تجعل من منطق الرأسمالية عقبة أمام مواصلة التقدّم، ويحددها بالاستلاب السلعي، من جهة، والاستقطاب العالمي الناتج عن قوانين التوسع الرأسمالي، من جهة أخرى. وبعد أن يلاحظ أن قبول الرأسمالية في مجال الاقتصاد، وتأكيد الخصوصية الموروثة من الماضي في مجالات الحرية والديمقراطية، جمعٌ للسيئات، وهو منطق وموقع المهزومين في التاريخ، يدفع بمشروعه المرتكز على إعادة تكوين اليسار مصرياً وعربياً. هذا المشروع يرتكز على فهم التطوّرات والأزمات التي تضرب النظام الرأسمالي العالمي بكليته والتي تتوضّح آثارها السلبية في المناطق الطرفية، التي انهارات النظم الإنتاجية السابقة فيها وتبين فشل أيديولوجيا التنمية. هذا علاوة على احتكار المركز لوسائل السيطرة الخمس: التكنولوجيا، المال، القرارات الدولية، وسائل الإعلام، وأخيراً احتكار وسائل الردع والتدخل العسكري، مما يعني أننا أمام تحدٍ تاريخي يصعب تجاوزه دون إعادة تكوين اليسار عالمياً وعربياً ومصرياً، عبر عمل طويل النفس يمكن من خلاله تجديد الأسس الفكرية وسمات المشروع المجتمعي، ومن ثم بناء قواعد العمل المناسبة، انطلاقاً من نقد تجارب وبرامج اليسار، والاستناد إلى تحالفات اجتماعية واسعة، تبدع آليات ومؤسسات اجتماعية تضمن حكم الديمقراطية وتكون منفتحة ثقافياً، وتعمل على إنجاز الوحدة العربية والاسهام في تطوير

النظام العالمي باتجاه تعدّد القطبية كمقدمة وشرط لتجاوز أو تجنب الآثار السلبية للوضع العالمي والمحلي الراهن.

يراهن برهان غليون بدوره على تحويل العلاقات الرأسمالية وتغيير طبيعتها من خلال الديمقراطية الاجتماعية، وابتكار أداة التغيير العالمي للتحويل الديمقراطي في مستوى العلاقات الدولية. وبعكس النظام العالمي الجديد، يطرح برهان إمكانية بناء نظام دولي، وبالتالي وطني، قائم على أساس العلاقات المتكافئة والمساواة والتعاون. لكنه يرى أن التغيير ليس مشروعاً مؤجّلاً حتى زوال الرأسمالية، بل هو ممكن ومستمر في نضالات الشعوب والطبقات الفقيرة والنخب المهمّشة عبر العالم كله. وهذا ما يستدعي إعادة بناء الوحدة الداخلية للمجتمع العربي، والحرص على عدم إبعاد أي طرف كالإسلاميين، مثلاً. أي ان نقطة الانطلاق لا بدّ أن تتمثل في تحرير الدينامية الداخلية من كل عوامل الكبح والإعاقة والعمل على تمكين كافة فئات وشرائح المجتمع من المشاركة في إدارة وتنظيم شؤون حياتها، مع ربط هذه الاستراتيجية بإمكانيات تحالف على المستوى الإقليمي، ومن ثم المستوى العالمي الذي يمور بالتناقضات، وينطوي على إمكانيات تغيير واسعة.

أخيراً لا تطمح هذه القراءة إلى تقديم كل الخصوبة التي يحتويها كتاب «حوار الدولة والدين»، كما انها لا تستنفذ طروحاته المعمّقة والآفاق التي يفتحها، بقدر ما تشكل دعوة لقراءته والاسهام – بالتالي – في توسيع دائرة الحوار.

كريم ابو حلاوة


AL KARMEL (50)1997